عبد الجواد ياسين

الدين والتديّن

التشريع والنص والاجتماع





عبد الجواد ياسين

الدين والتديّن

التشريع والنصّ والاجتماع

عبد الجواد ياسين

الدين والتديّن

التشريع والنصّ والاجتماع





الكتاب : **الدين والتديّن : التشريع والنصّ والاجتماع**
تأليف : **عبد الجواد ياسين**
الطبعة الثانية ، 2014
عدد الصفحات: 432
القياس : 17 × 24

ISBN: 978-9953-68-639-4



الناشر : **المركز الثقافي العربي**

الدار البيضاء ـ المغرب
ص.ب : 4006 (سيدنا) – 42 الشارع الملكي (الأحباس)
هاتف : 303339 522 212+ - 307651 522 212+
فاكس : 305726 522 212+
Email: markaz.casablanca@gmail.com

بيروت ـ لبنان
ص.ب : 113/5158 - الحمراء - شارع جاندارك - بناية المقدسي
هاتف : 750507 1 961+ - 352826 1 961+
فاكس : 343701 1 961+
Email: cca_casa_bey@yahoo.com

مؤسسة مؤمنون بلا حدود
مؤسسة دراسات وأبحاث
www.mominoun.com

الرباط المدينة - ص.ب: 10596 - المملكة المغربية
هاتف : 730450 537 212+ - فاكس: 730408 537 212+
Email: info@mominoun.com

الفصل التمهيدي

مصادرات أولية

ـ 1 ـ

يمكن نظرياً أن نستمد تعريف الدين من الدين، ولكن لا شيء أصعب من ذلك، لأن الدين الذي سنستمد منه التعريف هو بعينه الذي يحتاج إلى تعريف، وأي محاولة في هذا الاتجاه سوف تسفر عن رؤية لاهوتية موجَّهة سلفاً، أعني سوف تسفر عن تعريف للدين مصدره التديّن وليس الدين. لذلك، وبسبب الطبيعة الذاتية للمعرفة، فإن وجود ديانات توحيدية ثلاث لا يفرز ثلاثة تعريفات فقط بل عدداً من التعريفات يزيد على عدد المذاهب، والفِرَق، والجماعات، وبمعنى ما الكيانات الفردية التي تنتسب إلى هذه الديانات. وتبدو الصعوبة أقل عند محاولة تعريف الدين من خارجه، حيث يتم التعامل معه كظاهرة واقعية قابلة للتوصيف. ولكن هذه المحاولة، كما تقدمها دراسات الاجتماع والأنثروبولوجيا المعاصرة، تنصبّ على مظاهر البنية الخارجية التي يمكن وصفها، وتمتنع (أيضاً تعجز)، بسبب منهجها، عن الدخول إلى قلب الظاهرة حيث يكمن موضوعها الغيبي العصي على التوصيف، مما يعني أنها، بدورها، ستقدم تعريفاً للتديّن أكثر منه تعريفاً للدين. في جميع الأحوال ليس مطروحاً هنا تقديم تعريفات جامعة، المطروح هو محاولة للنظر في مفهوم الدين، وفق السياق التوحيدي، من زاوية العلاقة بينه وبين الاجتماع.

ثمة مصادرات ثلاث أولية:

الأولى: إن الدين، من حيث يقوم على مبدأ الوحي الإلٰهي، يرجع إلى مصدر مفارق للإنسان، أي إن له وجوداً ذاتياً سابقاً على حضوره في

الاجتماع، ومن ثم فهو فكرة كلّية مطلقة ومتعالية. غير قابلة للتغير بفعل الاجتماع.

الثانية: إن الإنسان ـ مع ذلك ـ هو موضوع الدين ومجاله، ولذلك فإن الدين لا يظهر إلا من خلال التجلي في الواقع الاجتماعي، وهو ما يعني أن حضور الاجتماع في البنية الدينية ضروري ليس فقط بحكم طبيعة الاجتماع، بل كذلك بحكم موضوع الدين.

الثالثة: إن الإنسان ـ في الوقت نفسه ـ هو الذات التي تتلقى الدين وتمارسه، أي الذات التي تتديَّن، ومن هنا لا سبيل إلى إدراك الدين والتعبير عنه إلا عبر وسائل الاجتماع البشرية وفي مقدمتها اللغة. ويترتب على ذلك حضور الخصائص والمثيرات المتباينة للذوات الفردية والهياكل الاجتماعية إلى منطوق البنية الدينية.

المصادرة الأولى تضع الثقافة التوحيدية في مواجهة المشكل الذي يمثّله سؤال التطور أو اختبار النسبيّة التاريخية. إذ فيما يقدم الدين ذاته كحقيقة مطلقة قادمة من خارج الاجتماع، ومن ثم، غير قابلة للتغير (التعدد أو التطور)، يشير واقع التاريخ التوحيدي إلى بنيات تديّن متعددة تحتوي كل واحدة منها على مكوِّنات متطورة أو ذات طبيعة قابلة للتطور. النموذج الأوضح هنا هو التشريع الذي، بحسب الطرح التوحيدي السائد، يدخل في صلب البنية الدينية. فهل يمكن للقانون باعتباره مجموعة القواعد التي تحكم العلاقات الاجتماعية، أي باعتباره يعالج معطيات هي بطبيعة الاجتماع نسبية ومتغيرة، أن يكون جزءاً من الدين في ذاته، وهو في الحد المشترك توحيدياً مطلق وثابت؟ في صيغة أخرى هل يجوز أن يكون الدين قد أسبغ إطلاقيته المؤبَّدة على ما هو بطبيعته نسبي ومتغير، بحيث يفرض على القانون (تشريع الفروع الاجتماعية) أن يكون واحداً على المستوى الكوني، ثابتاً على مدى التاريخ، بغضّ النظر عن حقيقة التعدد والتطور في بنيات الواقع الاجتماعي؟ وإذا كان الثابت ـ بالاستقراء ـ أن الواقع الاجتماعي في بيئة بعينها كان دائماً هو الذي ينتج القانون، ثم يعود فيفرض عليه أن يتغير كي يعكس حقائق التطور في حاجات وعلاقات البشر تبعاً للتغير الدوري في الظروف الطبيعية والاقتصادية والسياسية والعقلية، مما يفسر تعددية النظم القانونية وتطورها عبر

الزمن، فهل استطاع القانون ـ لمجرد التحاقه بالدين واكتسابه وصف الشريعة ـ أن يجعل من ذاته استثناءً من هذا الاستقراء؟ أم أن السجلّ التاريخي للدين، كما نقرأه واضحاً في تراث الإسلام (وعلى نحو أكثر تعقيداً في التراثين اليهودي والمسيحي) يؤكد القاعدة ويثبت أن أحكام المعاملات الفرعية (التشريع القانوني بالمعنى الضيّق) لم تصدر في شكل لائحة مكتملة سابقة التجهيز عن مخطط اشتراعي مفارق للواقع، بل كانت تنشأ تدريجاً، كرد فعل لمعطيات البيئة الاجتماعية التي ظهرت فيها الدعوة الدينية وجواباً عن أسئلتها المحلية، سواء بالتوافق مع مفردات العرف القانوني السائد، وهو الغالب، أو بالتناقص مع بعض هذه المفردات وتعديلها كلياً أو جزئياً. وفي هذه الحالة الأخيرة كان التناقض يأتي تعبيراً عن نقطة تحوُّل نضجت شروطها الظرفية قبل ظهور الدعوة أو بسبب ظهورها؟ وبحسب هذا السجلّ التاريخي أيضاً، ألم يفرض الواقع الاجتماعي المتغير على شريعة القرآن، مثلما فعل بشريعة التوراة، أن تتنحّى عن هيمنتها التاريخية في المجتمعات الإسلامية مع ظهور الدولة الحديثة، عبر مسار تدريجي ظلت الحاجات الفعلية من خلاله تملي علاقاتها الجديدة في أرض الواقع قبل أن تتحول إلى تشريع مكتوب؟

هل ما ينطبق على التشريع ينطبق على اللاهوت وعلى الطقوس، من حيث أسفرت جميعاً عن مسارات تطور متعددة، تؤكد مصدرها الاجتماعي. يشير اللاهوت هنا إلى الجدل الكلامي حول كيفيات الألوهية لا في المبدأ في ذاته. ففي حين ظلت الألوهية، كما الأخلاق الكلّيّة، مبدأ ثابتاً داخل السياق التوحيدي، تعددت صور إدراكها وأشكال التعبير عنها، وهو ما نقرأه في تعدد الديانات والمذاهب والرؤى الفردية، وفي تعدد الممارسات الطقوسية المرتبطة بكل مستوى من هذه المستويات، نتيجة لاختلاف البيئة الاجتماعية وتراثها التاريخي. فهل يعني ذلك أن استبعاد التشريع واللاهوت والطقوس من دائرة الدين المطلق في ذاته، ضروري لمصداقية المصادرة الأولى التي تثبت المصدر الإلٰهي للدين (في ذاته)، وتنكر، من ثم، صدوره عن الاجتماع؟

بحسب المصادرة الثانية، إثبات المصدر الإلٰهي للدين في ذاته، لا يعني إنكار حضور الاجتماع في البنية الدينية الكلّيّة، فلأن الإنسان هو موضوع الدين

ومجاله، سيعبّر المطلق الديني عن ذاته من خلال التمثّل في الواقع الاجتماعي[1]. يتم ذلك بشكل أساس عبر «النص»، وهو في ذاته آلية اجتماعية من حيث هو بناء لغوي وإن كان حاملاً لمضمون الوحي. يحتوي النص الديني ـ إلى جانب الألوهية والأخلاق الكلّيّة ـ على معطيات ومضامين من طبيعة زمنية صريحة. فمن خلال التشريع يتبنى النص عدداً من الخيارات الاجتماعية التي تكتنز ـ بالطبع ـ في داخلها مفاهيم إقليمية وتاريخية خاصة. ولكن تبنّي النص لهذه الخيارات الاجتماعية لا يعني أنها تتحول إلى فكرة مطلقة لها ثبات القيم الكلّيّة، بل يشير ـ فحسب ـ إلى اعتمادها في سياق زماني ومكاني بعينه.

مؤدّى ذلك أن النص الديني «الصحيح» يتضمن ما هو مطلق ثابت يمكن وصفه بأنه من «الدين في ذاته»، وما هو اجتماعي قابل للتغير لا يجوز إلحاقه بالدين في ذاته، أي لا يجوز القول بتأبيده، لأن طبيعته النسبية المتغيرة سوف تفرض ذاتها في أرض الواقع بقوة الاجتماع وقانون التطور. الأخلاق الكلّيّة وحدها هي التشريع أو القانون المطلق في الدين. وحين يقوم النص بإنزالها تطبيقياً على الواقع متبنياً خيارات اجتماعية فهو يعلن أن شقّاً من البنية الدينية اجتماعي، وبالتالي قابل للتطور. يمكن تسمية هذا الشق بـ«الاجتماع المنصوص»

---

(1) يبدأ تفاعل الاجتماع مع الدين بمجرد حضور الدين إلى الاجتماع، ومن هنا صعوبة الإمساك باللحظة الافتراضية التي يمكن عندها معاينة الدين مفارقاً للاجتماع أو سابقاً عليه. أعني اللحظة المجرّدة من خيارات النص الاجتماعية، ومن البصمات اللاحقة للكلام والفقه والتفسير ومجمل الرؤية الثقافية التي تشكل نمط التدين الجمعي السائد. ولكن الأصل الذي يلزم افتراضه هو أن النصوص التوحيدية تتخذ مساراً تدرجياً يبدأ بمقدمات افتتاحية تعرض لأصل الدين قبل أن تنغمس في أي تلزيمات ذات مضمون تشريعي أو طقوسي، مما يوفر مادة مناسبة لقراءة الدين في مادته الخام الأولية. مصدر هذا اللزوم الافتراضي هو الحدس العقلي، ويمكن الاستشهاد عليه من خلال التاريخ المتدرّج للنص الإسلامي الذي قدَّم طوال المرحلة المكية (13 عاماً) طرحاً إلهياً أخلاقياً صرفاً، خالياً من التلزيم ويمكن الاستشهاد عليه أيضاً من خلال النصوص المسيحية المبكرة التي وضعت الإيمان وأخلاق المحبة في مقابل الشكلية التشريعية التي يمثلها فريسيو اليهود. (وتحتاج المسألة إلى معالجة مختلفة بعض الشيء على مستوى النصوص اليهودية) التي ألحقت لوح القوانين منذ البداية بالوصايا العشر (ذات الطابع الإيماني الأخلاقي) وهو ما يلزم قراءته في ضوء تبلور العبرانيين كشعب له تجربة تدين سابقة على موسى.

وإلحاقه مجازاً بمفهوم التديّن، من حيث هو كحصيلة التديّن ناتج عن التفاعل بين الدين والاجتماع. المشكل هنا في تغافل العقل الديني عن حقيقة التنوع داخل بنية النص، ومن ثم، ربطه بين مفهوم «النصية» ومفهوم «الإطلاق»، بحيث يصير كل نصَّي مطلقاً، مما يعني توسيع دائرة المطلق، وهي ذات النتيجة التي يؤدي إليها فعل التديّن.

بحسب المصادرة الثالثة، الإنسان هو الذات التي تتديّن، أي التي تتصل بالدين في ذاته (الله ـ الأخلاق الكلّيّة) بالحدس المباشر وعن طريق النص. يتم ذلك على المستويين الفردي والجماعي بشكل تفاعلي مركّب. تحمل الذات الفردية حساسيتها الخاصة التي تكوِّن تصوّرها المتفرّد للمطلق الديني. وعند التعامل مع النص بشقيه المطلق والاجتماعي يتلوّن المضمون النَصّي بلون الذوات المدرِكة والمعبّرة التي تتأثر تلقائياً بإكراهات الواقع الاجتماعية ذات الطابع الكلي، فالنص ذاته ـ من حيث هو بناء لغوي حامل لمضمون معرفي وتكليفي ـ يخضع لآليات اشتغال اللغة، وهي كائن اجتماعي تاريخي خاضع بدوره لضرورات التعدد والتطور[2]. يعني ذلك أن الفهم الناجم عن ملامسة

---

(2) يمثل النص نقطة الالتقاء بين الدين والاجتماع التي يمكن إدراكها مادياً، والتي يمكن من ثم توصيفها كظاهرة واقعية. ثمة نقطة التقاء مباشرة (من غير طريق النص) بين المطلق الديني والذات الفردية، ولكنها تدخل في مجال الحديث عن التدين كتجربة جوَّانية تعكس حساسية الروح. ما من تدين أصلاً دون مرور بهذه التجربة التي ـ في الحد الأدنى ـ تترك أثرها على النص لدى إدراكه وعند التعبير عنه، وقد تتضخّم في بعض الأحيان إلى درجة الاستغناء عن النص. وهي تكمن بعمق في صميم التصوّف، وتنكمش مثيراتها نسبياً داخل أطر التدين النمطية المثبتة من قِبل المؤسسة الدينية؛ تاريخياً فرضت المؤسسة ذاتها على الدين منذ المراحل المبكرة، وهي التي كرسته كمنظومة ذات صيغة جماعية، حيث ظلت تمارس سلطة قمع متواصلة على الذوات الفردية نجحت من خلالها في تحجيم نزوعاتها الطبيعية إلى التعبير عن حساسية الروح. في تاريخ اليهودية ـ الذي سيوجِّه المسار العام للتدين التوحيدي ـ سجلّ قهري طويل لمؤسسة المعبد، لم ينج منه أنبياء العهد القديم. وفي المسيحية قدمت الكنيسة الرومانية النموذج الأكثر عنفاً في هذا الصدد عبر تاريخ التدين، إذ منحت ذاتها صراحة سلطة التشريع الديني نيابة عن الله وعاقبت المخالفين بالقتل والتحريق. أما تاريخ الإسلام فقد شهد منذ البداية تأميم القمع من قبل الدولة التي أعلنت ذاتها حارسة للدين، فاستوعبت وظائف المؤسسة الدينية في داخلها (وهو مفهوم مستعار مباشرة من تراث الثقافة الفارسية القريبة الذي عرف هيمنة الملوك الساسانيين =

النص ينبصم ببصمة الذات مرتين؛ الأولى عند إدراكه (تلقيه داخل الذات) ولدى التعبير عنه (تعديته خارج الذات) إذ لا يكون «الشيء في ذاته» بعد دخوله إلى الذات وخروجه منها هو الشيء ذاته، بل هو الشيء من منظور الذات المدركة. هذا الدور الإيجابي للذات لا يعني ـ خلافاً لما يُفهم عادة عن كانط ـ إنكار وجود الشيء في ذاته، بل فقط تلوينه. ولأن الخصائص والمثيرات الكلّيّة للبنى الاجتماعية تدخل في تكوين الذوات الفردية، ثم تعود فتتأثر بالخصائص والمثيرات التي تنتجها هذه الذوات، أمكن القول بوجود ذات كلّيّة ذات قوام اجتماعي، تمارس ـ بطريقتها ـ عمليتي الإدراك والتعبير.

نتيجة لذلك؛ تتراكم حول النص منظومات من الرؤى والمفاهيم والأحكام، مكوِّنةً ثقافة دينية أوسع من منطوق البنية الدينية التي يحملها النص. وبامتداد التاريخ التوحيدي كانت مفردات من هذه الثقافة التي أفرزها التديّن تنضم إلى منطوق: «الدين في ذاته»، أعني إلى منطوق البنية الدينية الملزمة ذات الطبيعة المطلقة، ومن خلالها تسربت إلى الدين عقائد وتكاليف ذات أصول ودوافع سياسية واقتصادية، فضلاً عن نزوعات الغرائز البدائية التي تدفع إلى الكراهية والقتل. على مستوى الديانات الثلاث، وفي كثير من الحالات كان هذا التسرّب يتخذ شكل النص أي الوحي المنحول على الله، عمداً أو على سبيل الخلط الناجم عن تداخل المفاهيم.

هكذا أدى التديّن إلى تضخيم الدين، بحيث صار ما هو اجتماعي أكبر مما هو مطلق في منطوق البنية الدينية التي تعمم على مكوناتها، تلقائياً، صفة القداسة المؤبدة. ولذلك فإن كثيراً من هذه المكونات لا يصمد أمام اختبار النسبية التاريخية الذي يكشف عن جذورها الضاربة في التراث الاجتماعي. المشكل إذاً في نمط التديّن الذي ساد تاريخياً (اقتفاءً لمسار التجربة العبرية) وأسفر عن توسيع دائرة المطلق على حساب الفاعلية المفترضة والمعترف بها من

= على المؤسسة الزرادشية). بعد تفكك الدولة الحارسة (سنياً) برزت المنظومة الفقهية التراثية كمؤسسة ذات سلطة معنوية. ومع ذلك ظلت الدولة (العلمانية) تحافظ تقليدياً على نوع من الهيمنة في علاقتها مع ممثلي هذه المنظومة. لا ينطبق هذا تماماً على المسار الذي اتخذه الإسلام الشيعي، بسبب العوامل السياسية والكلامية التي وجّهت هذا المسار بعيداً عن مؤسسة الدولة الرسمية، كي يطور من خلال فكرة الغيبة والنيابة عن الإمام، بنية تنظيمية ذات طبيعة مؤسسية لا يعرفها النظام السني.

قبل الدين للإنسان، ففيما يقمعها هذا النمط من التديّن قمعاً، تفرضها حركة الاجتماع من خلال قانون التطور فرضاً. مما أدى بالعقل «التجريبي الاجتماعي»، وهو يعمم نتائجه على مجموع البنية الدينية، إلى إنكار ما هو مطلق في الدين، واعتباره في مجمله ظاهرة تاريخية من صنع الاجتماع.

وهكذا يقع الخلط بين الدين والتديّن، ليس فقط من قبل العقل اللاهوتي الذي يلحق التديّن بالدين، بل أيضاً من قبل العقل «العلمي» الذي يلحق الدين بالتديّن. ونتيجة لذلك إذا كان سيتعين على العقل الأول مواجهة سؤال التطور، فسوف يتعين على العقل الثاني مواجهة سؤال الإيمان، وهو سؤال لا تملك منهجية الأنثروبولوجيا الوصفية أدوات التعامل معه. فقط التفرقة بين الدين والتديّن تساعد على تحصيل فهم أعمق للسؤاليين الإشكاليين. ومن خلالها يمكن إخضاع التديّن لمنهج التجريبية الاجتماعية التي قد تقرأ الظاهرة من تاريخها، فيما لا يجوز الاكتفاء بذلك في خصوص الدين (الله ـ الأخلاق)، بسبب الطبيعة الجوّانية المركّبة لفكرة الإيمان في ذاتها من جهة، وبسبب مضمونها الخارجي المفارق العصيّ على التجريب من جهة أخرى[3].

إذا كان المنطوق الحالي للدين ـ في معظمه ـ من صنع التاريخ الاجتماعي، فكيف نقرأ ذلك في أنساق التديّن التوحيدي الثلاثة؟

---

(3) لفكرة الوحي المفارق حضور ثابت في السياق العقلي اليوناني، أسهم في سهولة الالتقاء بينه وبين الثقافات التوحيدية الثلاث التي استعانت كثيراً بأفلاطون وأرسطو في عرض قضية الإيمان من دون أن تفرّط في منهجيتها النقلية الخاصة. في السياقات التدينية الأخرى التي تنطلق، أساساً، من تأملات الذات الداخلية، تتراوح فكرة الوحي الإلهي بين الحضور الغامض كما في الهندوسية، والغياب الغامض كما في البوذية. وكان كانط قد أعلن بشكل حاسم في القرن الثامن عشر، عدم اختصاص العقل بنظر قضية الدين، لسبب بسيط هو عدم قدرته على ذلك. ولكنه لم يسحب القضية إلى ميدان البحث الاجتماعي التاريخي، بل توصل عبر مصادرته الأخلاقية إلى مصادرة إيمانية لا تتناقض مع العقل. ورغم أن فيورباخ أبدى تململاً من منهج المقاربة الفلسفية، وأشار صراحة إلى التاريخ الاجتماعي وهو يفسر نشأة الدين كاختراع بشري صنعه الإنسان ثم نسبه إلى قوة عليا سماوية، إلا أنه لم ينقل المسألة بشكل نهائي خارج حدود الميتافزيقا. ومع ذلك فقد مهّد الطريق أمام ماركس، ودوركايم، وفيبر للقيام بهذه النقلة التي حوَّلت الدين، بصورة مباشرة، إلى مبحث اجتماعي أنثروبولوجي. وقد نجحت في إنجاز قراءات أكثر عمقاً لظاهرة التدين، لكن من دون ملامسة الجوهر المطلق للدين كشيء في ذاته.

- 2 -

لا يمكن فهم اليهودية كدين بمعزل عن تاريخ العبرانيين كشعب. وإذا كان من الطبيعي بحكم قوانين الاجتماع، أن يترك كل شعب بصمته الذاتية على ديانته، فقد فرض الشعب العبري ذاته التاريخية إلى حد المماهاة بين الديانة والهوية القومية. كانت اليهودية استئنافاً لتجربته السابقة في التديّن، التي اعتاد خلالها، بصفته الجماعية، على تملّك الحق في اختيار الإلٰه. منذ البداية ومع حالة التنقل والرعي، حضرت فكرة الحماية التي يوفرها التعاقد مع الإلٰه في مواجهة الآلهة والقبائل الأخرى، ومنها انبثقت فكرة الحاجة إلى الأرض التي عبّرت عن ذاتها في صورة وعد إلهي، وهو ما أدى إلى تبلور الوعي بالذات الجماعية ممزوجاً بالروح الديني، ولذلك فإن موسى حين صعد إلى الجبل لملاقاة يهوه صعد باعتباره ممثلاً لكيان قائم، ولم يعُد بمبدأ الدين، بل بنمط معين من أنماط التديّن، في صورة ميثاق أو تعاقد، يوفّر له الخروج من محنته في مصر مقابل التمسّك بالمنهج الذي يحدد الإلٰه. يسهل هنا قراءة الطابع السياسي والاجتماعي (النفعي) للسياق الذي نشأت فيه اليهودية، كما يسهل فهم الارتباط المبكر والمتواصل بينها وبين مفهوم «الشريعة» الذي سيحتل مكانة مركزية داخل بنية الديانة، على حساب الروح الإيماني وخصوصية الذات الفردية (الدين كتجربة داخلية).

خلف مسار التطور اللاحق، سيقف تاريخ طويل من التفاعل الصراعي مع القوى والثقافات التي تعاقبت في فرص هيمنتها على الحوض الشرقي للبحر المتوسط؛ بدءاً بالمؤثرات المصرية التي صنعت قصة الخروج، وظلت فاعلة في الشأن اليهودي لفترة طويلة تالية، ثم المؤثرات الكنعانية التي مزجت داخل التديّن العبري بين عبادة يهوه وعبادة الآلهة الزراعية البعلية، وكانت موضوعاً لأعمال إيليا وبعض الأنبياء الأوائل، ثم المؤثرات الآشورية التي فرضت تبني طرق العبادة وتماثيل الآلهة العراقية، ثم مؤثرات القوة البابلية التي حطمت الهيكل، وسبت العبريين إلى بابل، ووضعت التديّن اليهودي في تماس مباشر مع المؤثرات الزرادشتية القادمة من فارس، مما أسفر عن تعديلات ملموسة في بعض المفاهيم المتعلقة بالثواب والعقاب والقيامة واليوم الآخر، ثم مؤثرات الثقافة الهيلينية التي يمكن قراءتها في المدونات النصية المتأخرة المضمومة إلى العهد القديم كسفر أيوب وسفر الجامعة، والتي بلغت ذروتها

في الفكر اليهودي مع فيلون الاسكندري في القرن الأول، حتى حقبة العنف الرومانية التي لم تدم طويلاً، ولكنها ساهمت في تهيئة الأجواء أمام الانشقاق اليهودي الكبير الذي سيتطور إلى المسيحية. الصدام المتكرر مع القوى والمؤثرات الأجنبية فرض ذاته كمثير عقلي دائم في عملية الجدل الديني، كما فرض حضوراً نشطاً لفكرة المعارضة أو المقاومة التي ترمي إلى تثبيت الطابع العبري المتمثل في عبادة يهوه، مما كرس مفهوم الربط بين الديانة والشعب كعلاقة ملكية ذات نفس قومي.

بالتوازي مع هذا المسار، ومع الثبات المفترض لحجم المطلق (الإيماني الأخلاقي)، ظل حجم البنية الكلّيّة للدين يتضاعف من جيل إلى جيل. انعكس ذلك في كَمّ المدوَّنات النصّية التي سيعيد إنتاجها «عصر التدوين» اليهودي البالغ الطول (ما بين القرنين الخامس قبل الميلاد والخامس الميلادي)، من الوصايا العشر وألواح الشريعة التي مثّلت تراث الحقبة الموسوية البسيط نسبياً (إن أمكن وصف شيء في السياق اليهودي بالبساطة)، إلى أعمال الأنبياء الأوائل (مثل إيليا، وعاموس، وأشعيا، وميخا) وأعمال الأنبياء في المرحلة التالية (مثل ناحوم، وحبقوق، وصفنيا، وإرميا)، إلى الإعلان المفاجيء من قبل الكهنة عن اكتشاف وثائق ناموسية ترجع إلى عهد موسى (سفر التثنية) بغرض تثبيت الشريعة في مناخ سياسي غير موات، إلى أعمال الحقبة البابلية التي شهدت ظهور اثنين من الأنبياء البارزين، (حزقيال وأشعيا الثاني)، ولعبت دوراً إنشائياً مؤثراً في تكوين البنية النصية، ثم حقبة العودة من السبي التي شهدت من خلال عزراً تكريس اليهودية المعروفة كدين شريعة طقوسي خاص بشعب إسرائيل.

في مراحل التدوين الأولى تم تجميع النصوص التي تنتسب إلى الحقبة الموسوية في الأسفار الخمسة التي عُرفت بالتوراة، وتم تسجيل أعمال بعض الأنبياء، فتكوَّنت الكتلة الرئيسة من بنية النصوص اليهودية المقدسة، التي صارت موضوعاً لشروح وتفسيرات الكهنة والكَتَبة من ناحية، ولتعقيبات وإضافات الأنبياء الجدد الذين لم ينقطع ظهورهم طوال القرون الخمسة عشر السابقة على المسيح من ناحية أخرى. لقد ظلت بنية النصوص اليهودية مفتوحة على مدى زمني طويل، تشابكت فيه على الدوام سلطة الكهنة التفسيرية والتشريعية ذات الطابع الإنشائي، بسلطة الأنبياء التي كانت تواجه

غالباً مشكل مصداقية أو اعتراف من قبل الكهنة، ومن قبل بعضهم في مواجهة بعضهم الآخر. ويكشف الجدل المتواصل بين الفريقين ـ كما نقرأه في أسفار الأنبياء من العهد القديم ـ عن مدى التداخل بين السلطتين وتأثيره على مسار العملية التنصيصية، كما يكشف عن المضمون السياسي الاجتماعي لهذه العملية التي ظلت تدور حول الشعب العبري ككيان جماعي متمايز، يجب الحفاظ على نقائه باتباع الشريعة. جانب كبير من أعمال الأنبياء توزّع بين النقد الموجَّه إلى الممارسة الشعبية والكهنوتية، والنبوءات التي تنذر بخراب إسرائيل ودمار الهيكل. لا يعني ذلك انقطاع الإشارة إلى المطلق الإيماني، ولكن ظَلَّ الطابع السياسي المجتمعي طاغياً على كَمّ وموضوع النصوص.

في ظروف التقهقر السياسي اللاحقة، ستتأخر السلطة المباشرة «للنصوص الأصلية» أمام سلطة الشروح والإضافات التي أنتجها الكهنة والكَتَبة، والتي ستُختزل تباعاً إلى كتب ذات خصائص «نصّية» ملزمة، كان آخرها كتاب التلمود الذي ظهر في القرن الخامس عن طريق الجمع بين المشنا (مجموعة القواعد الناموسية التي وضعها شراح التوراة وتعرف بالمدراش، والقواعد الناموسية الشفوية التي تعرف بالحلقة) والجمارا (التراث غير الناموسي المؤلف حول تاريخ اليهود الديني والسياسي والمعروف بالهجادا، بالإضافة إلى ما لم يُسَجَّل في المشنا من الحلقة).

الطابع الاجتماعي الصريح الذي بدا واضحاً منذ النصوص المبكرة، ظل خطاً أساسياً في مسار التطور الذي سلكته اليهودية وفرض إشكالياته على العملية التنصيصية التي ظلت تدور حول معطيات ذات أبعاد سياسية وتشريعية، أكثر مما تدور حول المضامين اللاهوتية الخالصة، على عكس الديانة المسيحية التي ما إن انسلخت عن اليهودية حتى أخذت تتطور في اتجاه موضوعي واحد هو الجدل في طبيعة الله. كرس تاريخ اليهودية مفهوم الدين نظاماً جماعياً يتعلق بشعب أكثر مما هو إحساس روحي ينبع من الذات الفردية، ورغم بعض النزعات الباطنية التي تسرّبت إلى الفكر اليهودي بفعل المؤثرات البابلية والمصرية[4]، ظلت اليهودية بالدرجة الأولى ديانة تشريعية تغلّب الشق الجمعي

---

(4) في سفر حزقيال ـ الذي تنبأ في بابل ـ صور باطنية مستعارة من التراث البابلي، انظر حزقيال (1: 26 ـ 27). وبوجه خاص يظهر التأثير الباطني لثقافة ما بين النهرين في طريقة التصوّف =

على الشق الذاتي من عملية التديّن، مما يظهر بالمقارنة بين اليهودية وديانات الهند ذات الطابع الصوفي كالهندوسية التي تنطلق أساساً من النفس البشرية، وهي تسعى إلى إدراك الحقيقة المطلقة (براهمان) والاتحاد معها، وصولاً إلى حالة الغبطة اللانهائية (النرفانا)، عبر تأملات الذات الفردية. لذلك ورغم أن الهندوسية عرفت رجال الدين إلا أنهم كانوا حاضرين كطبقة مقدسة، أكثر من حضورهم كمؤسسة ذات سلطة كما في اليهودية. ولذلك أيضاً لم تمثّل العلاقة بالسلطة الحاكمة في الأجواء الهندوسية أهمية محورية بالنسبة إلى ممارسة التديّن، قياساً بالأجواء اليهودية، حيث كانت هذه العلاقة بأطرافها المحلية أو الأجنبية، وتأثيراتها الإيجابية أو السلبية، موضوعاً دائم الحضور في صميم الجدل الديني. كان محور الديانة ومركز الثقل في اليهودية هو كيان الجماعة أو الشعب، ليس فقط في مقابل الذات الفردية (العابدة)، بل أيضاً في مقابل الله (المعبود).

في هذا السياق التنصيصي الاجتماعي يبرز الحضور المكثف والمتواصل «للأنبياء» كظاهرة يهودية مميزة. لفهم هذه الظاهرة من خلال المقارنة، يلزم استدعاء مفهوم النبوة الدارج في الثقافة الإسلامية خصوصاً في شقّها السنّي، الذي يقصر صلاحية الاتصال المباشر بالوحي الإلهي على شخص واحد، يحمل من الله رسالة معيَّنة إلى جماعة معيَّنة، كما أن وسيلة الاتصال تتخذ شكلاً حسّياً صريحاً عبر وساطة سماوية معروفة. لا تنكر النصوص الإسلامية ظاهرة تعدد الأنبياء في اليهودية، وتفرّق بعض الكتابات الكلامية بين مفهوم «النبي» ومفهوم «الرسول» من جهة كون الأول ليس مبعوثاً برسالة خاصة، مما يعني عدم وجود فارق جوهري بين الاثنين من جهة الاتصال بالوحي. ولذلك يظل من الصعب على التصوّر السنّي تقبل مفهوم النبوة الشائع بكثافة في أسفار العهد القديم. وفقاً لهذا الأخير تعكس النبوة ـ في الغالب ـ تجربة تديّن ذاتية

= القبلانية التي تعتمد شجرة الحياة الآشورية البابلية، وفي بعض الشعائر الطقوسية كالمعمودية البابلية، وطاسات الرقية. وفي مصر مزج فيلو ـ المتأثر بالثقافة اليونانية والروح المصري ـ بين العناصر الأفلاطونية والنصوص، وقدم تفسيراً رمزياً لليهودية صادراً عن تأملات ذاتية. وهو أشار إلى المجموعة الباطنية اليهودية التي ظهرت في مصر باسم «الشفائيين» والتي كانت تعتقد بأن «كلمات النصوص الحرفية هي رموز لأشياء ذات طبيعة مخفية، يتم العثور عليها بدراسة المعاني الخفية لتلك النصوص.

داخل السياق اليهودي لداعية مملوء بالحماسة، وفيها تلعب الروح الفردية دوراً إيجابياً خَلاّقاً في عملية الاتصال، عبر تأملات الذات الداخلية، لا عبر التلقي الحسي الصريح. وفضلاً عن التداخل الخفي بين ممارسات الكهانة ومفهوم النبوة، كان التقارب واضحاً بين هذا المفهوم ووظيفة «التنبؤ» التي غالباً ما حملت طابع النذير، وهي وظيفة يلزم فهمها في سياقها الديني السياسي المشحون على الدوام بالتوتر والجدل. بهذا المفهوم لا تؤدي مفردة النبي إلى معنى «النص» المتصل الإسناد بالله بل إلى معنى «التنصيص» الذي يستخدمه الاجتماع للتعبير عن ذاته وهو يمارس الاتصال بالمطلق الديني. يشرح ذلك تواصل الظاهرة وكثافتها التي أدت إلى ازدحام الساحة بالأنبياء، وتناقض مقولاتهم، والتنافس في ما بينهم إلى حد التحريض على القتل، فضلاً عن التنافس بينهم وبين الكهنة: أعلن إرميا في المعبد نقلاً عن الوحي أن يهوه سيجعل ذلك البيت خراباً والمدينة لعنة جميع أهل الأرض، فتضامن «جميع الأنبياء مع الكهنة» ضد أرميا وطلبوا له الموت، ورَمَىَ أرميا جميع الأنبياء في زمنه بالكذب «لا تسمعوا لكلام الأنبياء الذين يتنبأون لكم، فإنهم يجعلونكم باطلاً. يتكلّمون برؤيا قلوبهم لا عن فم الرب» (إرميا 23: 16)، ومن قبله دخل الأنبياء في غضبة النبي ميخا على جميع الأمة «رؤساؤها يقفون بالرشوة، وكهنتها يعملون بالأجرة، وأنبياؤها يعرفون بالفضة.. تغيب الشمس عن الأنبياء، ويظلم عليهم النهار» (ميخا 3: 6 ـ 12).

ـ 3 ـ

بعض الدراسات الغربية تعيد قراءة المسيحية المبكرة في ضوء العلاقات اليهودية الرومانية المتوترة في بداية القرن الأول وتشير إلى علاقة من نوع ما، قد تكون عضوية كاملة، بين المسيح وجماعة الزيلوت المتمردة على الرومان، مبررة بذلك عملية الصلب كعقوبة مقررة على التمرد من قبل السلطات الرومانية. وهي صورة تقدم المسيح كيهودي وطني أو كثائر سياسي، سيتم إخفاؤها عمداً ـ بحسب هذه الدراسات ـ لدى عملية إعادة تشكيل الديانة التي ستشهد تراجع العناصر اليهودية لحساب الطابع الروماني.

لكن بغضّ النظر عما إذا كان للمسيح انتماء سياسي سابق على دعوته، (وهي مسألة يصعب الاستدلال عليها، حتى باستخدام النصوص غير المعتمدة

كنسياً) وبغضّ النظر أيضاً عن ممارسات الإخفاء العمدي للوثائق، (وهي مسألة يعصب استبعادها الآن في ضوء الدراسات الحديثة حول تاريخ الكنيسة الكاثوليكية)، فليس هناك شك في أن المسيحية نشأت وتطورت كحصيلة لتفاعل التراث اللاهوتي اليهودي والاجتماع السياسي الروماني، في ما يمكن اعتباره نموذجاً كلاسيكياً للتداخل بين الديموغرافيا السياسية واللاهوت:

استفز العنف الروماني في مطلع القرن الأول فكرة المخلّص المنتظر الكامنة في التراث العبري. مفردة المسيح «meshiha» الآرامية ذاتها تشير إلى مصطلح يهودي كان متداولاً طوال القرنين السابقين على الميلاد للدلالة تحديداً على ملك من سلالة داود تنبأ بقدومه أنبياء العهد القديم، كي يكون الحاكم الشرعي الحقيقي لليهود، في رد فعل تعويضي عن حالة الإحباط المتواصلة حيال القوى الأجنبية المهيمنة من مصرية وآشورية وبابلية ويونانية ورومانية فضلاً عن القوى المحلية التي غالباً ما تحالفت معها.

في المرحلة الأولى بدت حركة المسيح يهودية صرفة، كغيرها من حركات الأنبياء التي وجهت نقداً عنيفاً لممارسات المعبد؛ جادل المسيح الكهنة، ودافع عن الهيكل، واستشهد بنصوص الناموس والأنبياء، ثم أعلن صراحة إلى جمهور اليهود «لا تظنوا أني جئت لأبطل الشريعة وتعاليم الأنبياء. ما جئت لأبطل، بل لأكمل» (متى 5: 17). النصوص والوثائق المعتمدة لا تخفي تكوُّن كنيسة (جماعة) في أورشليم من أتباع المسيح ظلت تعتبر ذاتها فرقة يهودية، وتعلن على لسان يعقوب أن «من عمل بالشريعة كلها، وقصّر في وصية واحدة منها، أخطأ بها كلها» (يعقوب 2: 10) تمثِّل الفارق بين الإيمان اليهودي التقليدي وإيمان هذه الفرقة في اعتقادها بأن يسوع هو المسيح المخلّص الذي جاءت به النبوءات. ولم يتكلم أحد على تجسّد المسيح أو ألوهيته، أو على صلاحية الأمم للتحمّل بالإيمان. كانت هذه المصطلحات تنتظر بولس الذي يمثل نقطة التحول الحاسمة في تأسيس المسيحية كديانة مستقلة.

أعلن بولس بوضوح أن الشريعة ليست هي صلب الدين، فصار بإمكان الوثنيين أن يصبحوا مسيحيين من دون التزام كامل بالشريعة «فنحن نعتقد أن الإنسان يبرر بالإيمان، لا بالعمل بأحكام الشريعة؛ لأن الله واحد يبرر اليهود بالإيمان، كما يبرر غير اليهود بالإيمان» (رومة 3: 28 ـ 31). كان بولس إذاً

يعي أن الشريعة (القانون) تتعلق بخصوصية الشعب اليهودي، لا بجوهر الدين. وفي هذه النقطة كان بولس قريباً من صميم الدين، حيث المطلق الإلهي لا يتعالى فقط على شكلانية الفريسيين، بل أيضاً على فكرة التغير التي تحملها عوارض الاجتماع في الشريعة ذاتها. كان بولس بحاجة إلى الخروج من دائرة اليهودية حتى يتسنّى له طرح ديانته الجديدة القائمة على فكرة التجسّد الإلهي في شخص المسيح، وكان غير اليهودي أيسر تفهّماً لهذه الفكرة وأنقى إيماناً بها من اليهودي المنتقل إلى المسيحية. ولذلك اعتبر بولس أن الوثنيين الذين اهتدوا إلى الإيمان كانوا أكثر صلاحاً من الذين سبق لهم معرفة الناموس.

بدءاً من بولس سيكتب تاريخ المسيحية خارج الوسط اليهودي الذي أفرزها: سيتم تعميم الرؤية التي تقوم على التجسّد، وهي الرؤية الأكثر تناغماً مع الأوساط الوثنية التي انتقلت إليها في المناطق الرومانية حول المتوسط. ومع سرعة انتشارها وتزايده في تلك الأوساط، ستنغمس روما (المجتمع والدولة) شيئاً فشيئاً في المسألة المسيحية. العاملان الأكثر حسماً في هذا الصدد هما:

أولاً: تبلور الكنيسة كمؤسسة مركزية مهيمنة في روما بدءاً من منتصف القرن الثاني.

ثانياً: تحول موقف الدولة من العنف والاضطهاد إلى التبنّي التدريجي للمسيحية منذ بدايات القرن الرابع حتى نهايته. وبتداخل العاملين فرضت روما ذاتها على تاريخ المسيحية كفاعل رئيس في عملية الصياغة التي انتهت بالمسيحية إلى منطوقها اللاهوتي المعروف اليوم. وبدون هذين العاملين كان من المحتمل أن نقرأ المسيحية في صياغة مغايرة أو أكثر من بين تلك الصياغات التي ازدحمت بها الوثائق والنصوص المسيحية عند بداية القرن الرابع.

بتدخل مباشر من قبل الدولة انبثقت الديانة المسيحية في شكلها النهائي. بقرار صادر عن الكنيسة. وتم ذلك عبر خطوتين متعاقبتين:

الأولى: استبعاد جميع الصياغات اللاهوتية التي لا تطابق رؤية التجسد المستمَدّة من بولس، والتي اعتبرت بدعاً منكرة من قبل الكنيسة، خصوصاً أفكار اللاهوتي الاسكندري آريوس الذي اعتقد بأن المسيح، مع كونه كلمة الله، مخلوق في الزمن، وليس أزلياً كطبيعة الله. في

سنة 325م عقد مجلس نيقية برئاسة الإمبراطور الروماني قسطنطين، الذي لم يكن حتى ذلك الوقت قد تم تعميده مسيحياً، ليعلن منطوقاً إلزامياً موحداً للإيمان المسيحي، يقول بالألوهية الكاملة للمسيح «ابن الله الوحيد المولود من الآب قبل كل الدهور، نور من نور، إله حق من إله حق، مولود غير مخلوق، مساو للآب في الجوهر» وبعد جدال عنيف وصل إلى حد الاعتداء على آريوس، جرى التصويت على المنطوق الأخير، ليتم إقراره بنسبة 217 صوتاً إلى ثلاثة أصوات. ما يستحق التوقف هنا بغضّ النظر عن مصداقية الأرقام، هو أن الدين، بعد غياب مؤسِّسه بأكثر من ثلاثة قرون، يصدر «بقرار»، تحت ضغط الدولة، وعبر آلية التصويت «الديمقراطية». تقليدياً وبشكل رسمي، كانت الدولة الرومانية ذات الروح العلماني، تشرف على التعددية الوثنية والدينية. وفي السياق الأمني اللازم للاستقرار، كان تدخل الدولة في شؤون الطوائف الدينية ممارسة رومانية معروفة. في مطلع القرن الرابع، كانت المسألة المسيحية قد صارت ضمن الشواغل الأمنية للدولة، بسبب التزايد الكبير في عدد الرعايا المسيحيين وانتشارهم في أرجاء الإمبراطورية، مع تصاعد الجدل اللاهوتي في ما بينهم من ناحية، وبينهم وبين التجمعات اليهودية والوثنية من ناحية أخرى، وفي هذا الإطار نفهم الحضور الرسمي للدولة ممثَّلة في الإمبراطور وترؤسه لمجلس نيقية سنة 325م، فحتى ذلك الوقت لم تكن الدولة قد تبَنَّت المسيحية كدين رسمي، ولم يكن قسطنطين قد تم تعميده مسيحياً (سيتم ذلك على فراش موته سنة 337م)، ولكنه اعتمدها كديانة مُعتَرَف بها وساعد على انتشارها ببناء الكنائس، وإضعاف الديانات الأخرى، مما مهَّد الطريق أمام خلفائه لإعلانها دين الدولة الرسمي سنة 383م.

الثانية: إنشاء «كتاب» يمثِّل مرجعية نصوصية حصرية وملزمة، تم تكوينه بشكل انتقائي من بين الكتابات المسيحية الموجودة بوفرة عند نهاية القرن الرابع. فإلى جوار رسائل بولس وبُعض أعمال الرسل، اعتُمدت فقط الأناجيل الأربعة التي تبرز فيها فكرة التجسد الإلٰهي للمسيح وبنوَّته لله. كانت الساحة المسيحية قد توفرت منذ نهاية

القرن الثاني على عدد من الوثائق والنصوص التي مثَّلت مرجعاً لثقافة تديّن شفوية لا تتطابق تماماً مع الرؤية التي تم فرضها من قبل الكنيسة، مثل إنجيل بطرس، وإنجيل توما، وإنجيل مرقس السري، ورسائل كليمنت، ورسائل بطرس، وإنجيل المصريين، ووثائق يعقوب. بحسب الأحوال تم إنكارها، أو تجاهلها، أو إعادة صياغتها، أو تدميرها. وطوال القرون الثلاثة السابقة لم تُعامَل هذه النصوص، بما فيها الأناجيل الأربعة باعتبارها «الكتاب المقدس» الذي يحمل كلمة الله. كان هذا المصطلح حكراً على التوراة وكتب الأنبياء، فقط في سنة 393 وعبر مجلس كنيسة بنزرت الواقعة على البحر المتوسط الروماني تم اعتماد الأناجيل الأربعة «القانونية» والتأسيس «للعهد الجديد».

قد يلزم التذكير الآن بأن موضوع النقاش هنا، ليس تقويم اللاهوت النيقاوي في إطار جدلي كلامي. الموضوع هو كيف نقرأ ـ في خصوص هذا اللاهوت ـ إسهام الاجتماع (فعل التديّن البشري) في تشكيل البنية الراهنة للديانة المسيحية؛ تعتمد هذه الدراسة مفهوم التغير (التعدد أو التطور)، الذي يكشف عن البعد الاجتماعي لظاهرة ما، كمعيار اختباري للتمييز بين الدين والتديّن. وفقاً لهذا المعيار تقدم الصيغة «القانونية» مثالاً واضحاً لبنية دينية شكَّلها التديّن، بكاملها على وجه التقريب؛ فهي أولاً: إحدى صور «التعددية» التي تجلى فيها اللاهوت المسيحي على مدى القرون الثلاثة التالية للميلاد، وقد اشتملت على كثير من المفاهيم التقليدية في الإيمان اليهودي كالإصرار على الشريعة، ونفي التجسد الإلهي أو بنوّة المسيح لله. وهي ثانياً: تطوير توليفي للدعوة الإصلاحية ذات البعد الروحي التي أطلقها المسيح من داخل اليهودية، بعد نقلها على يد بولس إلى محيط ديموغرافي وثني روماني، عبر التخلي عن تكاليف الشريعة. في مسيرة التطوير يبرز التأثير الفاعل لعناصر الاجتماع الروماني التي جمعت بين سلطة المؤسسة الوضعية المركزية (الكنيسة) وسلطة الدولة، فضلاً عن الأوساط الوثنية القابلة للتفاعل مع دعوة التجسُّد الإلهي. التخلي من قِبَل بولس عن الشريعة ساعد في عملية استهداف هذه الأوساط، وحوَّل الديانة الجديدة إلى لاهوت صرف وقليل من الطقوس وهو

ما ظل يحكم على الدوام مسار تطور المسيحية وانشقاقاتها الكنسية، بمعنى أنه لم يشتمل ـ كما في المسارين اليهودي والإسلامي ـ على المسائل التشريعية، ولم ينتج، من ثم، تراثاً فقهياً قانونياً بالمعنى الفني، كما أنتج هذين المسارين. منذ البداية تعايش اللاهوت المسيحي مع قواعد القانون الروماني، فأعطى ما لقيصر لقيصر، ثم كرس تدريجياً الصلاحيات المركزية للكنيسة كهيئة تشريعية معصومة في اللاهوت والطقوس.

ـ 4 ـ

مع الإسلام فرض التاريخ الاجتماعي حضوره المعتاد:

أولاً: ومنذ البداية، تجلّى في النص الديني ذاته، من خلال تبنّي النص لخيارات تشريعية وطقوسية بعينها.

ثانياً: بعد إغلاق النص، أنتج من خلال الممارسة، منظومات التديّن المتعددة التي أضيفت إلى منطوق الدين النَصّي، مكوِّنة معه بنية كلّيّة متضخمة، على مستوى اللاهوت والطقوس والتشريع.

في سياق التَكَوُّن الأول أو الصدور، عَكَسَ النص مؤثرات البيئة الاجتماعية في محيط الجزيرة العربية مطلع القرن السابع الميلادي. وهو محيط تدخل في مكوناته العقلية ترسبات من الثقافة التشريعية للتوراة، وأعراف ما بين النهرين السائدة منذ العهد الآشوري، ومسحة معرفة، يلزم افتراضها من الشرق والشمال، بالممارسات الفارسية والبيزنطية، ولكنه ظل في مجمله محيطاً مطبوعاً بالخصائص العامة لمجتمع صحراوي قَبَلي بسيط نسبياً، ومحكوم بثقافة البداوة الشفوية، بما في ذلك المراكز الحضرية المتناثرة التي كانت تُمارس التجارة أو الزراعة. في هذا السياق المبكر تشير مفردة «النص» إلى مفهوم محدَّد يلزم توضيحه، هو الآيات الشفوية المفرَّقة التي لم تكن قد كوَّنت القرآن ككتاب مغلق. لم يكن مفهوم «النصِّية» ذاته حاضراً في وعي الجماعة المسلمة بالمعنى الذي ستفرضه الثقافة لاحقاً في مرحلة التدوين.

ولكن حضور النص عاد «فأحدث حركة توتير عالية في عوامل الاجتماع المحلية والإقليمية؛ شهد المجتمع العربي عملية تقليب واسعة النطاق في مكوناته القبلية. ومع نشوء الدولة وبروز قريش كقوة سياسية مهيمنة، عبرت

اجتماعيات الغزو عن ذاتها في حروب الفتح التي أطلقت العنان لغرائز الحرب، وعجّلت باندماج القبائل في مشروع الدولة قبل اندماجها في مفهوم الدين وروحه، مما سينعكس على فقه القتال الذي قسَّم العالم إلى دار إسلام ودار حرب، ووضع فكرة «الجهاد» في مركز القلب من الدين. أسفرت الحروب عن توسّع هائل في مساحة النفوذ، وإضافة روافد ذات جذور ثقافية واجتماعية وأنماط اقتصاد متباينة. وفي هذا السياق تفجَّر الصراع السياسي على السلطة، ليتحول في مناخ الشحن الديني إلى صراع مذهبي فرض تعدديته اللاهوتية، والطقوسية، والتشريعية»[5].

وهكذا كان على «النص»، بعد إغلاقه بفترة قصيرة، أن يواجه محيطاً اجتماعياً أوسع، بمؤثرات بيئية أكثر تنوّعاً، وأشد كثافة، وأسرع إيقاعاً، إلى الحد الذي سيفرض عليه أن يعود فيفتح أبوابه من جديد أمام التغيرات السياسية والاقتصادية والثقافية التي تريد أن تعبِّر عن ذاتها ـ الآن ـ تعبيراً دينياً. بَدَا النص القرآني المتاح أضيق مساحةً من حجم التطورات اللاهوتية التي أسفر عنها التمذهب، من جهة، والحاجات التشريعية التي أسفر عنها التوسع، من جهة ثانية. كان ثمة حاجة إلى «نصوص» إضافية لتستوعب فائق الحركة المتوترة للاجتماع وهو في حالة التديّن القصوى. وهي حالة متكررة في التراث الاجتماعي الديني، تصاحب عادة المرحلة التالية على التأسيس، وتعبِّر عن نفسها بإفرازات ذات قوام نَصّي بسبب كون النص ـ القريب زمنياً ـ هو الشكل الوحيد المعروف للتعبير الديني، قبل تكوّن ثقافة التأويل التي تحتاج إلى بعض التراكم. في السياق الإسلامي ـ حيث تحول الصراع السياسي إلى مذهبية دينية ـ عبّرت هذه الحالة عن ذاتها باستحداث «نصين» كاملين جديدين، كل منهما أكبر حجماً من القرآن، ومكافىء له في الحجية، الأول: مجموعات الروايات الآحادية التي ستعرف سنّياً بالأحاديث النبوية، والثاني: مجموعات الروايات التي أسندها الشيعة إلى أئمة أهل البيت.

عبر هذا النص المزدوج ـ المرن والبالغ الاتساع ـ تم تمرير الصياغات المذهبية الجديدة للاّهوت كما تم تشكيل المنظومات الفقهية التشريعية

---

(5) راجع كتابي: **السلطة في الإسلام: نقد النظرية السياسية** ـ المقدمة.

المتعددة. كان على التشيّع أن يجد وعاءً نصياً ـ لم يوفره القرآن ـ للصلاحيات التي أراد إسنادها إلى منصب الإمام، وهي صلاحيات تقوم على تمديد وظيفة النبي الإرشادية والتشريعية، مما يعني استمرار الوحي، وإن بكفية مختلفة بعد وفاته، وهو معنى ينطوي على تطوير صريح لمنطوق الإيمان الإسلامي الذي ظل سائداً طوال القرن الأول في ما يتعلق بالنبوة والوحي، هنا صارت أقوال الأئمة «المعصومين» مصدراً متصل الإسناد إلى الله، وصارت من ثم دليلاً على حجّية ذاتها. وكان على الفريق المقابل الذي سيُعرف لاحقاً بأهل السنة والجماعة، والذي فكّر من خلال الدولة، أن يواجه هذا الانشقاق اللاهوتي الصريح من قبل التشيّع الإمامي، إلى جانب انشقاق الخوارج الذي حمل بدوره ـ وإن بحدّةٍ أقل ـ تطويراً ذا طابع لاهوتي يتعلق بشروط الإيمان. في هذا السياق بدا انشقاق الخوارج على الكتلة المركزية (السنية لاحقاً) كما لو كان اختلافاً في الدرجة، على عكس التشيّع الذي تطوّر مع الإمامية إلى اختلاف نوعي هيكلي يتعلق بمفهوم الوحي. بالنسبة إلى الخوارج كان النص القرآني كافياً للتعبير عن مقولاتهم التي اتسمت بالبساطة والمبدئية، لذلك ورغم أنهم كانوا الأسبق في عملية الانفجار السياسي الذي تداعت عنه المذهبية، لم تتوفر لديهم الحاجة إلى «نص» إضافي كما توفرت بصدد العلاقة بين الفرقتين السنية والشيعية، وكانوا من غير شَكٍّ، الفرقة الأقل إسهاماً في عملية التنصيص الكبرى التي شهدها تاريخ الإسلام في القرن الثاني. بوجه عام لم يسهب التديّن الإباضي (الوريث المعتدل لانشقاق الخوارج) في طلب الحديث بالنهم المعروف سنياً وشيعياً، ولم يعتمد عليه كمصدر أساس في بناء دعواه الكلامية. مع ذلك، ورغم أنه تبنّى في موقفه من الرواية عموميات التحديث السنية في الإسناد والجرح والتعديل، وقَبِلَ رواية الصحابة والتابعين المعتمَدين سنياً، إلا أنه احتفظ لذاته بلائحة حديثية خاصة، قليلة الحجم من جهة الموضوع ومن جهة الرجال[6].

من ناحية أخرى، كان على هذه الفرق، كل من موقعه السياسي (في الدولة أو المعارضة) وموقعه الجغرافي (بين الجزيرة والبلاد المفتوحة) أن يقدِّم ـ من

(6) في مسند الربيع بن حبيب، كتاب **الحديث الرئيسي لدى الإباضية** 754 رواية مع كثير من التكرار.

داخل الدين ـ أجوبة تشريعية (فقهية) ذات طابع عملي تفصيلي عن أسئلة الواقع الجديدة المتزايدة والمتنوعة.

ظل القرآن هو الوثيقة النصية الوحيدة في الإسلام طوال ما يقرب من قرنين؛ قبل نهاية القرن الأول بدأت حركة الطلب على روايات الحديث ضمن الأخبار المتعلقة بسيرة الرسول وآثار الصحابة، وأخذت تدريجاً في التكاثر، مع الانفصال عن السيرة حتى بلغت ذروتها عند نهايات القرن الثاني، حيث تحوّلت على يد الشافعي، إلى تكوين نَصّي مرادف ـ على وجه الاستغراق ـ لمعنى السنة، ومن ثم، إلى مصدر مرجعي مكافىء للقرآن في حُجّيته الإلزامية.

لم يخترع الشافعي مصطلح «السنّة»، ولكن تأصيلاته النظرية هي التي جعلت منه «نَصّاً»، فأعادت بذلك هيكلة البنية الدينية في الإسلام، وحددت المسار الذي سينتهي إليه التديّن السني. كان مصطلح السنّة أو السُّنَن حاضراً في الاستخدام اللغوي والقضائي والفقهي بمعنى السوابق الثابتة التي تُتَّبع لجدارتها بالاتباع، وكانت ممارسات الرسول العملية التي تناقلها الصحابة والتابعون بشكل تطبيقي في المدينة والأمصار الجديدة في العراق والشام، تمثِّل الكتلة الرئيسية من هذه السوابق التي كانت تضم أيضاً فتاوى الخلفاء السابقين، وفقهاء الصحابة، وبعض الأعراف الشفوية المستمَدَّة من التراث العربي. ولكن سوابق الرسول ستحظى تدريجاً بالاهتمام الخاص الذي سيؤدي مع زيادة الطلب على الحديث، إلى استقلالها عن بقية السوابق (السنن)، ومن ثم، إلى اعتبارها من دون غيرها موضوعاً «للسنة» كإسم مُعَرَّف بالألف واللام. كانت «السُنَّة» تعني «ما جرى عليه العمل»، وهذا، بالضبط هو المصطلح الذي كان مُستخدَماً للدلالة عليها قبل تأصيلات الشافعي، وهو يحمل معنى التواتر العملي المتواصل، والروح الكلّي، الغني عن الحاجة إلى تفريد كتابي موثق. وفي هذا الإطار اعتبر علماء المدينة أن تراثها يمثل على نحو دقيق سُنّة الرسول الماضية، بينما الكثير من الأحاديث يحمل مضامين مغايرة وربما مناقضة لها، ولذلك كانوا يردّون الحديث ما لم يكن مقترناً بعمل أخذه الخلف عن السلف. وفيه قدم مالك كتاب **الموطأ** كعملية نقل لما جرى عليه عمل أهل المدينة (898 حديثاً ـ أثراً ـ منسوباً للصحابة، و822 حديثاً مرفوعاً إلى الرسول).

على المستويين القضائي والفقهي، مَثَّل «ما جرى عليه العمل»، كمفهوم

كُلّي عام، حجّية مرجعية تنبني عليها الأحكام وإن لم تستند إلى حديث مروي. الأمر الذي كان يعني بروز «الرأي» كآلية ضرورية لإنتاج الفتوى والتشريع سواء بالاستنباط المباشر «مما جرى عليه العمل» أو بالاجتهاد المنضبط بمبادئه الكلّيّة وروحه العامة، لتغطية الحاجات التشريعية الجديدة. مع تكاثر الرواية وتزايد سلطتها المرجعية، تراجعت مكانة الرأي من جراء النظر إليه كمقابل بشري منافس للنص، وهنا يأتي الدور الذي لعبه الشافعي بالانتصار الصريح لمفهوم الرواية كآلية وحيدة للتعبير عن السنة النبوية، على اعتبار أن «ما جرى عليه العمل» مفهوم غير محددٍ وغير ثابت بالقياس إلى الرواية الموثَّقة بالإسناد، ذات القوام اللغوي الذي يمكّن من التناول والاستنباط والتأويل. ومن ثم صارت الرواية واجبة الاتباع، من حيث إن السنّة كالقرآن واجبة الاتباع، كما شرح الشافعي في الرسالة[7]. وهكذا فإن الصدام الأول الذي خاضه مفهوم الرواية لترسيم ذاته كمصدر للحجّية، كان في مواجهة «ما جرى عليه العمل» لتثبيت ذاته كمرادف للسنّة. أما الصدام الثاني، الذي استمر لبعض الوقت، فكان في مواجهة مفهوم الرأي.

اشتغل مفهوم «ما جرى عليه العمل»، إلى جوار المبادئ والأحكام القرآنية، كمصدر تشريعي للقضاء والفقه، في المدينة والأمصار الجديدة التي أنشأتها الجيوش الإسلامية كالكوفة والبصرة، وفي المناطق الحضرية الخاضعة مباشرة لسلطة الدولة المركزية. أما المناطق الداخلية من الجزيرة فظلت محكومة بأعرافها البدوية لفترة طويلة لاحقة، قبل أن تندمج ببطء، وعلى نحو جزئي ومتقطِّع في نسيج الثقافة التشريعية الجديد. كانت البلدان المفتوحة قد تركت بوجه عام لأنظمتها الاجتماعية والتشريعية، ومع تزايد الحضور الديني داخل هذه البلدان، بفعل الاحتكاك الثقافي، (على وقع الانتصارات السياسية والعسكرية المتواصلة، المشحونة دائماً بقوة إبهار مُضْمَرَة، والمصحوبة أحياناً بعنف صريح) لم تكن المنظومة التشريعية الجزئية التي يقدمها القرآن بتطبيقاتها التي «جرى عليها العمل» في بيئة جغرافية بعيدة ومختلفة، كافية للتعامل مع الحاجات التشريعيّة الأكثر تنوعاً وتعقيداً. لا بد هنا من ملاحظة أن تزايد الطلب على رواية الحديث وتبلور الوعي به كمصدر تشريعي جاء مزامناً لمرحلة التطور

(7) الشافعي، **الرسالة**، ص 88، 89.

الديني في البلدان المفتوحة وتحوّلها بشكل تدريجي، لكن واضح ومتسارع، إلى الإسلام. خصوصاً في المناطق الشرقية الفارسية التي ستنتج المزيد من المحدِّثين أصحاب الصحاح والسنن.

في الحقيقة لم يكن للسنة إلا معنى واحد: هو تطبيقات الرسول العملية في أرض الواقع لمبادئ القرآن الكلّيّة، أي للمطلق الديني. وهي، بهذا المعنى بمثابة نموذج مباشر للتفاعل بين الاجتماع والدين. الاجتماع هنا محكوم بالمبادئ الكلّيّة، ولا يتحول بذلك إلى مبدأ كلي حاكم على المستقبل، شأنه في ذلك شأن الاجتماع المنصوص في القرآن، مع فارق إضافي هو أن القرآن نص يتمتع ـ اتفاقاً ـ بصفة الإسناد المباشر إلى اللّه، في حين أن السنة كتطبيق عملي للنص، لا يتمتع ـ اتفاقاً ـ بهذه الصفة. أما الأحاديث، فما صح منها بالثبوت اليقيني فليس نصاً في ذاته بل حالة تطبيقية، فرعية وجزئية، لا يصح الاعتماد عليها لاستنباط حكم مجرَّد صالح للإلزام المؤبَّد، وإن صحت الإفادة منه في الاستئناس الفقهي أو التاريخي. ولكنها في مجموعها لا تمثل نصاً كلياً من حيث هي لا تتمتع بخصائص النص الكُلّي الموضوعية (الابتدائية ـ التجريدية ـ العمومية) ولا بشروط النص الكُلّي الإجرائية التي تستلزم ترسيماً ثبوتياً في ما يتعلق بإسنادها إلى الوحي (التواتر بدءاً من المؤسس، مع الوضوح القطعي في قبول النصية). قبل الشافعي لم يوجد نص سني، لأن السنة لم تكن نَصّاً. ورغم محاولات التأويل الدفاعية التي لا تزال تقدمها مدرسة الرواية والتي تقوم على إسناد الروايات بأثر رجعي إلى الرسول، ومن ثم إلى الوحي، نحن حيال فعل بشري اجتماعي وتاريخي أوجد نَصّاً لم يكن موجوداً[8].

بالتأسيس على فكرة التفرقة بين الدين والتديّن، تهدف هذه الدراسة إلى إثارة النقاش حول تسكين التشريع بما في ذلك شقّه المنصوص، داخل التديّن لا الدين، أعني داخل دائرة المتغير القابل للتطور، لا دائرة الثابت الممتنع على التغيُّر. لذلك سيدور البحث حول تلك العلاقة المثلثة التي تربط بين الدين والاجتماع والقانون. الآلية الرئيسة هنا هي اختبار النسبية التاريخية الذي يقوم

(8) انظر عبد الجواد يس، **السلطة في الإسلام: العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ**، الفصل المعنون «السنة بين سلطة النص ونص السلطة».

على قياس البعد الاجتماعي لظاهرةٍ ما برصد قابليتها للتطور والتعدد. الأمر الذي يقتضي انتزاع الأحكام التشريعية من كتب الفقه بصياغاتها الاختزالية المجَرَّدة وقراءتها من جديد في السياق الاجتماعي الذي نتجت عنه (سياق التكوّن الأول، أو الصدور)، وفي السياق الاجتماعي الذي استقرت فيه (سياق التديّن اللاحق على إقفال النص)، وذلك بالطبع على وقع المقارنة مع السياق الاجتماعي الذي لا تزال ـ أو يُراد لها أن تظل ـ مطبّقة عليه (سياق الفحص المعاصر)، حيث يتجدد طرح السؤال البسيط عن مدى التوافق بين هذه الأحكام التشريعية والحاجات والعلاقات الحديثة التي أنتجتها (أو نتجت عنها) هياكل وبُنى اجتماعية مغايرة لتلك التي نتجت عنها (أو أنتجتها) حاجات المجتمع العربي وعلاقاته في النصف الأول من القرن السابع الميلادي، وما تلاه حتى مرحلة التدوين. حيث يُلاحظ تباين المواقف حيال هذه التشريعات من مجتمع إسلامي معاصر إلى مجتمع إسلامي معاصر آخر نتيجة للتباين في توقيت ومستوى التطور الذي طرأ على هياكله الاجتماعية، مما تظهره المقارنة مثلاً بين موقف المجتمع المصري أو المجتمع التركي حيال التشريعات القرآنية، وموقف مجتمعات الجزيرة العربية حيالها، خصوصاً قبل النفط. الهياكل الاجتماعية المصرية والتركية، التي لم تكن تماماً مطابقة للهياكل العربية القديمة، فقد كانت شهدت تغيراً مضطرداً في اتجاه الحداثة منذ القرن التاسع عشر، بينما ظلت الهياكل الاجتماعية في الجزيرة العربية قريبة من مثيلاتها القديمة. مع ذلك، ورغم المقاومة الشديدة من قبل الموقف السلفي، لا بد من رصد الاستجابة ذات الوتيرة المتسارعة التي شرعت تبديها هذه الهياكل الاجتماعية حيال التغيّر الناجم عن اقتصاديات النفط.

قراءة التشريع القرآني في سياق التكون الأول أو الصدور، وهي موضوع الفصل الأول، ستغطي مرحلة الحضور المبكر للدين في الاجتماع، أي زمن النص. وهي مرحلة قصيرة يمكن لنا من خلالها الوقوف عند أقرب نقطة من «الدين» في مادته الخام الأولية، أعني كلّياته المطلقة قبل أن يبدأ تحولها بفعل الاجتماع إلى ثقافة تديّن. كما يمكن لنا من خلالها معاينة التفاعل الأول للواقع الاجتماعي مع النصّ التشريعي، حيث يبدأ الاجتماع فعله في الدين بالحضور المباشر في النَصّ ذاته. هنا، عبر التشريع، يصير الاجتماع جزءاً من بنية النَصّ، ويصير النَصّ، وقد تبنّى الاجتماع، محمّلاً بمضامين خاصة وجزئية تحدّ من

فاعلية تمدد؛ في الزمان، وهذا بعينه هو ما يحول دون اعتبار التشريع جزءاً من جوهر الدين. ويفتح الباب أمام إمكانية تغييره عند الاقتضاء، من دون أن يعني ذلك الخروج من دائرة الدين، خلافاً لمفهوم التديّن السائد الذي تم تكريسه وتثبيته عبر تراكم توريثي طويل المدى بسبب قهر «المؤسسة» الدينية. التي ظلت مصالحها مرتبطة بهذا التثبيت منذ الهيكل اليهودي، والكنيسة المسيحية، و«الدولة» الإسلامية، التي تصدَّت مباشرة لمهمة حراسة الدين. مستغرقة في ذاتها مؤسسة «الفقه» التي أفرزها تاريخ التديّن الإسلامي. والتي صارت بعد تفكك الدولة الحارسة مؤسسة الإسلام الراعية لمفهوم التديّن السائد.

في هذه القراءة سيدور البحث حول عدة أسئلة تهدف إلى:

1 ـ قياس إلى أي مدى كانت الأحكام التشريعية تصدر كرد فعل لمعطيات البيئة المحلية؛ هل كانت تصدر جواباً عن أسئلة آنية خاصة بهذه البيئة؟ أم كانت تبادؤها بجوابات مسبقة عن أسئلة لم تطرح، أو عن أسئلة عامة مما يفترض أن يثيرها الاجتماع الإنساني بما هو كذلك؟ وكيف نقرأ في هذا السياق قضية النزول المنجَّم للقرآن، وامتناعه كلياً عن التشريع طوال المرحلة المكية؟

2 ـ قياس إلى أي مدى كانت تستمد حلولها من موجودات في النظام القانوني العرفي السائد؛ هل أنشأت على المستوى التفصيلي موجودات قانونية جديدة مناقضة كلياً لهذا النظام؟ أم كانت تعتمد في معظمها على الاستعارة المباشرة من مفرداته، أو تعديلها بشكل جزئي، مما يمكن أن نقرأه مثلاً في حكم «الخمس» المخصص للرئيس من الغنائم، بدلاً من الربع الذي كان مقرراً في العرف الجاهلي لشيخ القبيلة؟

3 ـ قياس إلى أي مدى استطاعت النجاة من إكراهات النظام الاجتماعي السائد؟ وهل اضطر التشريع إلى الانصياع لثقل الواقع، مثلما يمكن أن نقرأ في موقفه من الرِّق؟ استخدم كلمة الانصياع هنا، لأن تحريم العبودية يترتب في حق الدين وجوباً بسبب جوهره الأخلاقي. لذلك، ورغم أن النص الكلّي استهدف تقليص العبودية بوسائل غير تشريعية (تقوم على التحبيب والحضّ الأخلاقي لا على التأثيم الملزم) فإن الاعتراف بجوازها، من حيث يمتنع رده إلى المبدأ الكُلّي للأخلاق، لا يجوز رده إلى جوهر الدين، بل إلى الاجتماع المتضمن في النص.

4 ـ قياس، إن هل كانت هذه الأحكام، بمجموعها الكَمّي، وتشكيلتها النوعية، تكوِّن هيكلاً تشريعياً شاملاً، يقدم ذاته كنظام حقوقي عام؟ أم كانت تقدم عدداً من المعالجات الجزئية المفرقة، التي لا يصح القول بكفايتها لتنظيم العالم إلى الأبد؟ لا يغني هنا الاحتجاج بالكلّيات المطلَقَة في النص، لأن هذه الكليات ليست تشريعاً بالمعنى القانوني المقصود، بل هي من الأخلاق (قانون القانون) ذات الطبيعة المجرَّدة والمتعدية، ومن هنا قدرتها على التمدد والاكتناز. كما لا يغني هنا التمثّل بالتشكيلة الكلّيّة التي أنتجها الفقه فهي ليست نصِّية، بل ناتجة بشكل طبيعي عن ضرورة الاجتماع. وكيف نقرأ في هذا السياق سكوت النص عن مسألة بحجم الدولة والحكومة، في مقابل اهتمامه بالظهار، وهو صورة ممعنة في المحلِّية من صور الطلاق.

أما الفصل الثاني فيقدم قراءة ثانية في التشريع النصي، تهدف إلى تتبع مساره بعد أن صار جزءاً من بنية أوسع هي البنية الفقهية الكلّيّة التي تكوَّنت بعد إقفال النص، استجابة لمؤثرات اجتماعية مغايرة للمؤثرات الجاهلية. **موضوع القراءة هنا هو رصد العلاقة بين هذه المؤثرات الاجتماعية الجديدة**، وفي مقدمتها ظهور الدولة والفتوح وتداعيات الصراع السياسي التي أفرزت المذهبية، والتطور الذي طرأ على بنية الفقه خصوصاً في شقّه النصّي (القرآني)؛ هل نجا هذا الشق بسبب نصِّيته من آثار التعددية التي فرضها الصراع المذهبي على بنية الفقه عموماً؟ إلى أي حد حالت نصِّية الأحكام دون تطورها عبر الأدوات التأويلية، بما في ذلك تطويعها للروايات السنية المثقلة على الدوام بحمولتها الاجتماعية سواء كانت «صحيحة» أو مصنَّعة مذهبياً؟ مرة أخرى سيقدم لنا حكم «الخمس» مثالاً واضحاً للكيفية التي فعل بها الاجتماع السياسي فعله في التشريع، فرغم أن هذا الحكم ببنيته الرقمية، ورد في القرآن في سياق وقائعي عملي محدد، تعددت مدلولاته الفقهية نتيجة للتطورات السياسية التي أفرزت التشيّع: لم يعد الخمس الواجب مقصوراً على غنائم الحرب، ولاحقاً مقرراً للدولة كشخص معنوي بعد موت الرسول، كما تعامل معه الفقه السني، بل صار عامّاً في جميع الأموال لا في الغنائم فحسب، وصار حقاً خالصاً بالميراث لآل محمد، وللأئمة الاثني عشر، ثم للمؤسسة الدينية الشيعية التي تنوب عن الإمام بسبب غيابه. وهو ما يفسِّر أهمية الدور

الذي لعبه ولا يزال يلعبه هذا الحكم في اقتصاديات التشيّع بدءاً من مرحلة التنظيم السري المبكرة وحتى الآن.

تغطي القراءة في هذا السياق مرحلة التكوُّن التدريجي لبنية التديّن بعد زمن النص، حيث انقلب الدين ـ كالعادة ـ عبر التنظير المنظم من روح أخلاقي عملي، تلاحظ فيه فعالية الذات الفردية، إلى «ثقافة» أو معرفة جماعية موثقة ذات بُعد أيدلوجي له آخر مقابل بالضرورة. وهي مرحلة طويلة نسبياً تبدأ من وفاة الرسول حتى تبلور المنظومات المذهبية المدوَّنة، وفيها مارس الاجتماع فعله في الدين ليس فقط من خلال الفقه، أو عبر تطوير دلالات النص القرآني وإعادة توظيفها، بل من خلال عملية التنصيص الكبرى التي أسفرت عن إنتاج نصَّين كبيرين إلى جوار القرآن تحت مسمى السنة وأقوال الأئمة من أهل البيت.

الفصل الأول

الاجتماع المنصوص

النص في سياق النزول

موضوع هذا الفصل هو مناقشة التشريع القرآني من جهة علاقته بالمحيط الاجتماعي الذي ظهر فيه. سنختبر المصادرة الكليّة التي أطلقتها هذه الدراسة، والتي تقول بأن التشريع عموماً هو فعل اجتماعي، وبأنه يظل كذلك حتى وإن تبناه النص الديني.

ولذلك سأناقش التشريع القرآني في مبحثين:

الأول: الإطار الزماني.

الثاني: الإطار الموضوعي.

المبحث الأول

الإطار الزماني

ـ 1 ـ

التشريع، الدين، الاجتماع، الدولة

بحسب المصادرات الكلّيّة لا ينتمي التشريع إلى الدين في ذاته. وبالاستقراء يرتبط وجود التشريع بوجود مجتمع، أي بوجود حالة فوق بدائية من الاجتماع البشري تتوفّر على حد أدنى من الوعي بفكرة النظام، سواء وُجِدَ الدين أم لم يوجد، وسواء وُجِدَت الدولة أم لم توجد. لا وجود للقانون خارج مجتمع، ولا وجود لمجتمع من دون شكل من أشكال القانون. في التصوُّر التوحيدي المستمد من قصة الخلق بدأ الاجتماع مزامناً لمعرفة الله، ومن ثم فالدين قديم قدم الاجتماع. ومع ذلك فالنصوص التوحيدية تقر بانحراف المسيرة الإنسانية عن هذه الحقيقة، إما بتحريفها أو بنسيانها كلياً، وهو ما يعني الإقرار مع التاريخ والأنثروبولوجيا بوجود مجتمعات لا تعرف الدين، هذه المجتمعات عرفت بالضرورة شكلاً من أشكال القانون.

ولكن إذا كان الاجتماع قد يوجد بلا دين، فإن الدين لا يوجد فعلياً خارج الاجتماع، وهذا ما يجمع بين الدين والتشريع. المشترك بينهما هو المجتمع الذي من خلاله يظهر ويعمل كل منهما، ومن خلاله يتجاوران تجاوراً ضرورياً يُقرأ عادة بشكل يثير اللّبس حول تداخل عضوي بينهما، ليس حتمياً في الحقيقة. عند حضور الدين داخل المجتمع تشتغل العلاقة بينه وبين التشريع على النحو الآتي: الدين في ذاته (من حيث هو أخلاق إلهية، أو هو بالضبط الأخلاق من منطلق الإيمان بالله) يمثل مظلّة حاكمة للاجتماع، تريد أن تجعل

من ذاتها قانوناً كلياً فوقياً أسمى، فهي قانون فوق القانون، أو هي قانون القانون. ومع ذلك فالنص الديني يتضمن أحياناً بعض التشريعات التفصيلية، أي ينزل إلى مستوى القانون الاجتماعي. النص هنا ليس هو الدين في ذاته، بل إحدى آليات الدين التي يتفاعل من خلالها مع الاجتماع. آليات التفاعل الأخرى التي تنبع من الحدس الداخلي للروح وهي تعاين الدين كتجربة ذاتية، تم تحجيمها تاريخياً تحت ضغط المؤسسة الدينية، التي يناسب النص أغراضها في تأطير الدين وتنميطه. الأهمية المركزية للنص في هذا الصدد تكمن في قدرته على التعبير عن الشق الجماعي من عملية التديّن. مرة ثانية نحن حيال تفرقة واجبة، هي التفرقة بين الدين وأدوات الاتصال بينه وبين البشر، وهي عملية ضرورية لفهم التفرقة الواجبة الأخرى داخل النص بين ما هو مطلق ينتمي إلى الدين في ذاته، وما هو نسبي قانوني ينتمي إلى الاجتماع.

تمثِّل الدولة درجة متقدمة نسبياً في تطور الاجتماع، ومن ثم فحضورها ـ قياساً إلى المجتمع الخام ـ يشير إلى شكل أكثر نضجاً من أشكال القانون. تنبثق الدولة عن هذا المجتمع كمنتج أخير لحركة تطور في عوامل الاجتماع، لتعبِّر عن حالة اجتماعية أكثر تعقيداً، ولكنها بعد حضورها، تمثل مثيراً إضافياً لهذه العوامل. ولذلك فإن عملية الانتقال من الاجتماع الطبيعي إلى الدولة تثير دائماً حالة من النشاط التشريعي.

ارتبط حضور التشريع في الإسلام بتكوّن، مجتمع إسلامي. وهي وضعية لم تتوفر قبل الهجرة إلى المدنية. هذه الحقيقة يعكسها تاريخ النص القرآني بوضوح تام، عبر مرحلتيه المكية والمدنية، في المرحلة الأولى حيث لم يكن لهذا المجتمع وجود بالمرة، لم يتطرق النص إلى أي تشريعات ذات مضمون تكليفي، ولم يعد بمشروع منتظر في هذا الاتجاه، بل نحا منحى إلهياً أخلاقياً خالصاً، اهتم من خلاله بتقديم مفهوم توحيدي بسيط، يتسم بدرجة عالية من التجريد والمثالية الأخلاقية. بعد الانتقال إلى المدينة بدأت ملامح هذا المجتمع في التشكل تدريجياً، وحينئذ بدأ النص يسفر عن نشاطه التشريعي. ومع تزايد عدد الجماعة المسلمة واستقرارها النسبي، مثَّل التنوع القبلي والديني الذي وفره وجود التجمعات اليهودية، واستمرار التهديد القرشي، حوافز للتمايز والاحتشاد السياسي ظلت تدفع باتجاه التحول من جماعة إلى مجتمع، وعندما أغلق النص القرآني بوفاة الرسول سنة 632م، كان ثمة كيان سياسي يشبه الدولة، أو كان ثمة

دولة في طور النشأة والتكوين[1]، وكان النشاط التشريعي للنص قد بلغ ذروته في سورة المائدة[2].

توفر لنا المرحلة المكية فرصة مثالية للتمعن في مفهوم «الدين في ذاته»، وتقدم شاهداً صريحاً على وجود الدين بدون تشريع. داخل السياق التوحيدي، نستطيع قراءة هذه الحقيقة، وإن على نحو مختلف، في تاريخ المسيحية؛ فالنصوص المبكرة التي وردت في الأناجيل على لسان المسيح تربط بين الله وأخلاق المحبة وطهارة القلب، وتضع ذلك بشكل حاسم في مقابل الشكلانية التشريعية التي كان يمثلها الفريسيون وكهنة الهيكل، حينئذ كانت المسيحية حركة تجديدية داخل اليهودية، وكان التجديد يبدأ بالعودة إلى الدين في ذاته (الله والأخلاق)، وعندما انسلخ بولس بالمسيحية ليجعل منها ديانة مستقلة، كانت نقطة البداية التي انطلق منها هي إعلانه أن الشريعة ليست صلب الدين وأن «الإنسان يتبرر بالإيمان، بدون أعمال الناموس»[3].

---

(1) الدولة التي سيكتمل بناؤها بعد وفاة الرسول لم تنشأ بأمر صادر من الدين كي تقوم بحمله وحمايته كما سينتهي إليه الفقه لاحقاً. بل نشأت ـ ككل دولة ـ نتيجة لتطور عوامل الاجتماع السياسي. بالطبع أسهم حضور النص الديني في تحريك هذه العوامل، ربما كفاعل رئيس، في الوقت الذي كان يستجيب لها في شكل تشريعي. للمناقشة التفصيلية حول هذه المسألة، انظر كتابي **السلطة في الإسلام: نقد النظرية السياسية** الفصل المعنون «نظرية الخلافة ـ السلطة تنظِّر للسلطة».

(2) نزل بالمدينة تسع وعشرون سورة على الترتيب التالي: «البقرة، ثم الأنفال، ثم آل عمران، ثم الأحزاب، ثم الممتحنة، ثم النساء، ثم «إذا زلزلت»، ثم الحديد، ثم محمد، ثم الرعد، ثم الرحمٰن، ثم «هل أتى»، ثم الطلاق، ثم «لم يكن»، ثم الحشر، ثم «إذا جاء نصر الله»، ثم النور، ثم الحج، ثم المنافقون، ثم المجادلة، ثم الحجرات، ثم «يا أيها النبي لم تحرم» ثم الصف، ثم الجمعة، ثم التغابن، ثم الفتح، ثم التوبة، ثم المائدة. ومنهم من يقدم المائدة على التوبة، وقرأ النبي المائدة في خطبة حجة الوداع، وقال يا أيها الناس إن آخر القرآن نزولاً سورة المائدة فأحلّوا حلالها وحرّموا حرامها. انظر **البرهان في علوم القرآن** للزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله (ت 794هـ)، النوع التاسع. وانظر أيضاً **الاتقان في علوم القرآن وترتيب سور القرآن** للسيوطي (ت 911هـ). بوجه عام ليس ثمة خلاف مؤثر حول هذا الترتيب داخل الدائرة السنية. وهو بوجه عام أيضاً ـ بعيد عن مناطق الخلاف القرآنية الحساسة بينها وبين الشيعة الإمامية.

(3) رومية (3: 28)، وانظر رومية (7: 6) «وأما الآن فقد برئنا من الناموس، إذ متنا عن الذي كان يمسكنا حتى نعبده بجدة الروح لا بعتق الحرف».

تبدو المسألة أكثر تعقيداً بالنسبة إلى النصوص اليهودية التي لم تعرف «مرحلة مكية» خاصة بها، فمنذ البداية أعلن موسى عن لوح القوانين جنباً إلى جنب مع الوصايا العشر التي تضمنت مبادئ الدين في ذاته (الإيمان والأخلاق). في ما يتعلق بالتشريع، ثمة إذاً بدايتان مختلفتان للوحي في اليهودية والإسلام، ولنا أن نقرأ هذا الاختلاف في ضوء الظروف التاريخية المتباينة التي لابست ظهور كل من الديانتين: في الإسلام كان الوحي يبدأ من نقطة الصفر لإنشاء الدين (التوحيدي) في مواجهة مجتمع وثني، وقد استغرق بعض الوقت في تكوين النواة الأولى للجماعة المسلمة التي ظلت مستضعفة وقليلة العدد طوال المرحلة المكية، وهي وضعية لا توفِّر الفضاء الاجتماعي اللازم لاستيعاب التشريع وإنتاج الآليات القادرة على تنفيذه. في المقابل كانت الجماعة العبرية، عند اتصال موسى بالوحي، تعي ذاتها كشعب متمايز بتجربته الدينية السابقة، وهو ما جعل اليهودية تبدو امتداداً لخط التديّن العبري، وليس إنشاءً ابتدائياً للدين. بمعنى ما، كان ثمة مجتمع خاص بهذه الجماعة التي خرجت لتوِّها من محنة الاضطهاد المصرية، كي تستقل بذاتها في الصحراء. في المفهوم العبري المستمَد من تراث سياسي وديني طويل، أعتُبرت الشريعة جزءاً من صفقة التديّن التي عقدها موسى ـ ممثلاً للشعب ـ مع الله. في جميع الأحوال كانت ظروف الواقع (الاجتماع) هي التي تملي نمط التديّن بما في ذلك نقطة البداية التي يطلقها الوحي.

أما المرحلة المدنية فتقدم نموذجاً طبيعياً لكيفية التفاعل بين الدين والاجتماع، حيث ينغمس المطلق في حركة الواقع ويعبِّر عن موضوعه (البشري) في شكل خيارات اجتماعية (تشريعية وطقوسية) يتبناها النص. ولقد تم ذلك بالفعل بشكل متقطع وتدريجي يكشف عن الطبيعة الجدلية لعلاقة النص بالواقع الاجتماعي. على المستوى التشريعي لم تصدر لائحة قانونية عامة ومجردة تستبق الوقائع والأحداث، بل كانت الأحكام التكليفية ترد متفرقة، كرد فعل لاحق للوقائع والأحداث، وذلك في إطار منهجية التنجيم التي اتبعها النص القرآني عموماً لمعالجة الحاجات المتجددة للجماعة المسلمة أولاً بأول.

وبالتمعن في نوعية التطور الذي نتج عن الهجرة وإيقاعه، يبدو الفارق واضحاً بين السكينة الإيمانية التي عبّرت عن روح ديني خالص في مكة،

والجَيَشان الاجتماعي والسياسي الذي صار يعكس اهتماماً دنيوياً صريحاً، وهو يمضي في اتجاه الدولة. ومع تزايد حدة الصراع مع القوى المعادية داخل المدينة وخارجها، صعدت عوامل الاجتماع السياسي إلى المقدمة كمحرك أول للتفاعل الاجتماعي، ومثلت علاقة الجماعة المسلمة بهذه القوى المحور الرئيس لنشاط الجماعة، وشغلت بالتالي، جانباً كبيراً من مساحة النص المدني الذي يمثِّل في معظمه، من أحد الأوجه، سجلاً تفصيلياً لوقائع المواجهة التي كانت تجري على مستويات ثلاثة نظرية، وسياسية، وحربية، بين الجماعة المسلمة وخصومها من قريش وبقية القبائل، واليهود، وبدرجة أخف، النصارى.

مع قريش وبقية القبائل تضاءلت مادة الحوار النظري الذي سبق تناوله بإسهاب في القرآن المكي، وانكفأ النص على معالجة العلاقات التي طغى عليها الطابع الحربي السياسي (بدر ـ أحد ـ الحديبية ـ الأحزاب ـ الفتح ـ حنين ثم تبوك)، ورشح عن ذلك بعض النصوص التشريعية في مسائل القتال والغنائم والخمس، والميراث والزواج والطلاق في ما بين المسلمين والمشركين (انظر بشكل خاص سورة الأنفال، والممتحنة، والنساء، والبقرة). ومع اليهود دخل النص في حوار تاريخي لاهوتي (في البقرة) تطور إلى حوار تشريعي (في النساء والمائدة) قبل أن يشير إلى الحوار السياسي والحربي الذي انتهى بإجلاء اليهود كلياً عن المدنية (الحشر). أما النصارى الذين لم توفِّر الظروف الديموغرافية أسباباً كافية لاحتكاك سياسي عنيف بينهم وبين الجماعة المسلمة، فقد انحصرت المواجهة معهم في الحوار اللاهوتي الذي تَقَدَّم: سورة (آل عمران) نموذجاً مثالياً له.

ما أستهدف التنبيه إليه هنا هو أن التنويع في خطاب النص المدني ليشمل اليهود ثم النصارى، والتصعيد في هذا الخطاب من الحوار اللاهوتي الهادىء، إلى الحوار التشريعي القوي، إلى حوار الحرب والإجلاء، كان يعكس ـ ببساطة، التطور التدرجي للواقع السياسي والديموغرافي في المدنية بعد الهجرة، وتحوّل موازين القوة لمصلحة الجماعة المسلمة في مقابل القرشيين واليهود، بما يؤكد معنى التفاعل الجدلي بين النص والاجتماع. وهو المعنى الذي يغيب دائماً في القراءة السلفية (القديمة والمعاصرة) لهذا المشهد[4].

---

(4) يقرأ الزركشي المشهد كنوع من التنسيق والتناسب النصي: «كان خطاب النصارى في آل عمران-

على المستوى التشريعي، بلغ النص المدني ذروته في سورة المائدة، وهي من أواخر ما نزل من سور القرآن إن لم تكن آخرها، ولا يزاحمها في هذا الترتيب إلا سورة التوبة، ومع ذلك فثمة اتفاق على كونها آخر ما نزل في أحكام الحلال والحرام، وتذكر المصادر أن النبي قرأها في خطبة حجة الوداع، وحث الناس أن «يحلوا حلالها ويحرموا حرامها»[5]. ويتماشى هذا مع ما افترضناه من تناسب طردي بين الحركة المتزايدة للجماعة المسلمة باتجاه التحوّل إلى دولة، وتزايد النشاط التشريعي في النص المدني. تبدأ السورة بافتتاحية ذات إيقاع حقوقي صريح ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَوۡفُواْ بِٱلۡعُقُودِۚ﴾، قبل أن تطرح أحكامها ذات المضمون التكليفي في بعض المعاملات، والعقوبات، والعبادات. ولكن أهم وجوهها التشريعية يتجلى في النقاش الذي أجرته مع أهل الكتاب (اليهود والنصارى)، حول الاختصاص القانوني والقضائي، وفيه اعترفت بحقيقة التعددية التشريعية، كقانون من قوانين الطبيعة الاجتماعية، بل دَعَت إلى تكريسها على المستوى التطبيقي، فاستنكرت على اليهود استفتاءهم «المغرض» للرسول ﴿ وَكَيۡفَ يُحَكِّمُونَكَ وَعِندَهُمُ ٱلتَّوۡرَىٰةُ فِيهَا حُكۡمُ ٱللَّهِ﴾، وطلبت إلى النصارى الاحتكام إلى كتابهم، دون إشارة إلى إحالته تشريعياً على التوراة، ﴿وَلۡيَحۡكُمۡ أَهۡلُ ٱلۡإِنجِيلِ بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فِيهِۚ﴾، ثم تحولت إلى الجماعة المسلمة ﴿وَأَنزَلۡنَآ إِلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ بِٱلۡحَقِّ مُصَدِّقٗا لِّمَا بَيۡنَ يَدَيۡهِ مِنَ ٱلۡكِتَٰبِ وَمُهَيۡمِنًا عَلَيۡهِۖ فَٱحۡكُم بَيۡنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُۖ﴾، لتنتهي من ذلك كله إلى تقرير القاعدة الكُلّيّة ﴿لِكُلّٖ جَعَلۡنَا مِنكُمۡ شِرۡعَةٗ وَمِنۡهَاجٗاۚ﴾، وهي قاعدة تنبني - بحسب الآية ذاتها - على إرادة الله الأزلية ﴿وَلَوۡ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَعَلَكُمۡ أُمَّةٗ وَٰحِدَةٗ

= أكثر، كما أن خطاب اليهود في البقرة أكثر، لأن التوراة أصل والإنجيل فرع لها. والنبي لما هاجر إلى المدينة دعا اليهود وجاهدهم، وكان جهاده للنصارى في آخر الأمر، كما كان دعاؤه لأهل الشرك قبل أهل الكتاب، ولهذا كانت السور المكية فيها الدين الذي اتفق عليه الأنبياء فخوطب بها جميع الناس، والسور المدنية فيها خطاب من أقر بالأنبياء من أهل الكتاب والمؤمنين، فخوطبوا يا أهل الكتاب يا بني إسرائيل». البرهان، ص 184. كان الزركشي يقدم هذا التعليق في سياق الحديث عن ترتيب وضع السور في المصحف، باعتباره سياقاً توقيفياً صادراً عن الله، وهو سياق انقاد إليه العقل التدويني السني كموقف دفاعي في مقابل المطاعن التي وجهت إلى عملية جمع القرآن. انظر الفقرة 2 من هذا الفصل.

(5) انظر السيوطي، **الدر المنثور** (3/4)، **والاتقان في ترتيب سور القرآن**. والزركشي، **البرهان**. ص 184.

﴿وَلَٰكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَآ ءَاتَىٰكُمْ﴾. اختلاف الأمم (الاجتماعي) يستتبع اختلاف التشريع.

آيات المائدة لم تنشىء التوجه التشريعي في النص المدني، فقد ظهر هذا التوجه منذ السورة المدنية الأولى سورة البقرة، وأسفر عن ذاته بوتيرة عالية في سورة النساء، فقط كانت هذه الآيات تكشف عن خصوصيته الإسلامية في مقابل التوراة، وتؤصله بالتأسيس على قاعدة عامة هي قاعدة التعددية التشريعية. ومع ذلك من الضروري ملاحظة أن هذا النشاط لم يبلغ حد تقديم منظومة تشريعية شاملة، بل قدم عدداً من المعالجات الجزئية المتفرقة في العقوبات، والأحوال الشخصية، والمعاملات المالية، فضلاً عن فقه القتال وما ترتب عليه من أحكام خاصة بالغنائم والفيء. وبمقياس المقارنة إلى التوراة، أو إلى النص القرآني الكلي، تبدو حصيلة الأحكام التشريعية في القرآن قليلة العدد[6]. وهي النتيجة التي لم يتوصل إليها بعضهم بسبب التعاطي الأصولي مع مصطلح «الأحكام»؛ ذكر الغزالي والرازي أن آيات الأحكام في القرآن خمسمائة آية، وعلق الزركشي على ذلك بقوله «لعل مرادهما المصرح به، فإن آيات القصص والأمثال وغيرها يستنبط منها الكثير من الأحكام». بهذا المعنى الواسع يمكن لجميع آيات القرآن أن تدخل في مصطلح الأحكام، إذ يمكن استنباط حكم من كل آية. مصطلح «آيات الأحكام» المستخدم سلفياً، لا يتطابق مع مصطلح «آيات التشريع» المستخدم في هذا الفصل. بصفة أساسية يقصد بالمصطلح في هذا الاستخدام الأخير الآيات المتعلقة بقواعد قانونية بالمعنى الفني الضيق، وهو

---

(6) للاطلاع على رأي مخالف لهذا التقويم انظر.

S. D. Goitien, «The Birth-Hour of Muslim Law», *Muslim World*, 50, 1, 1960, p. 24. يذهب جويتاين إلى أن المحتوى التشريعي للقرآن لا يقل عن المحتوى التشريعي للتوراة التي تعرف بكونها الناموس أو القانون. وهو يعتمد المفهوم الواسع لمصطلح الشريعة، ورقم الخمسمائة آية الذي ذكره الغزالي، ويؤسس رؤيته على القول بأن آيات الأحكام تتمتع بتكوين بنائي طويل، وليس فيها تكرار، على خلاف بقية آيات القرآن، مما ترجمته أن الحجم النسبي لموضوعات الأحكام قياساً إلى النص الكلي أكبر مما يُعتقد عادة. R. Roberts, *The Social Laws of the Qoran*, Williams and Norgate, London, 1925. وانظر في **تفسير الرازي**، ج 11، ص 88: «الآيات الواردة في الأحكام الشرعية أقل من ستمائة آية، وأما البواقي ففي بيان التوحيد والنبوة والرد على عبدة الأوثان وأصناف المشركين».

ما يعني من جهة الموضوع تناولها للحاجات والعلاقات العامة أو الخاصة بين البشر بغرض التنظيم الاجتماعي، ويمكن من ثم إدراجها تحت قسم من أقسام القانون العام أو الخاص المعروفة. ويعني من جهة الشكل توفّرها على الخصائص المتفق عليها للقاعدة القانونية من عمومية وتجريد، وإلزامية تكفل ـ عند الاقتضاء ـ إنزالها منزل التنفيذ. يؤدي هذا التحديد إلى إخراج الآيات التي تتعلق بالإلهيات والأخلاق، وبالعبادات، بما في ذلك التكليفات التأثيمية المتضمنة لسلوك عملي، والتي يغلب عليها الطابع العبادي كالمحرَّمات من الطعام، مما يدخل في المفهوم الواسع لمصطلح الشريعة، الذي يشمل كل ما يمكن استنباطه على وجه الطلب من جهة الشارع. غير أنني قد أستخدم أحياناً مصطلح التشريع بما يشير إلى هذا المعنى الواسع، وحنيئذ سيمكن التقاط المقصود من قرينة السياق.

على أنه لا يجوز قراءة هذه المعالجة التشريعية الجزئية من قبل النص القرآني، كإشارة إلى نقص أو فراغ قانونين على أرض الواقع، فهذا ممتنع بطبيعة الاجتماع، بل يلزم قراءتها كإشارة إلى القاعدة العامة التي تحكم المسألة، والتي أقرَّ بها النص، وهي أن الأصل في التشريع هو الرجوع إلى الواقع الاجتماعي ذاته. كان الواقع الاجتماعي في المدنية والمحيط العام للجزيرة محكوماً بقواعد وأعراف شفوية مستمدة من ممارسات الاجتماع القبلي المتراكمة، والمشربة، على نحو أو آخر، بمسحات توراتية، وعراقية (آشورية وبابلية)، فضلاً عن مؤثرات الأطراف الفارسية والبيزنطية. وكمبدأ عام تم إقرار هذه المنظومة التشريعية العرفية من قبل الدين الجديد مع بعض التعديلات الجزئية، من دون حاجة إلى تضمينها بكاملها في النص القرآني. وكثير من الآيات لا يمكن فهمها إلا كامتداد للواقع التشريعي القائم، فهي كما توحي صياغاتها تنطلق منه، وتبني عليه، وتكمله، (تداخل يشرح علاقة التفاعل بين النص والاجتماع). وإذا كان بإمكاننا الحديث عن انقلاب جذري أحدثه القرآن في مجتمع الجزيرة على مستوى اللاهوت والعقيدة، فليس بإمكاننا الحديث عن انقلاب جذري، أو حتى عن انقلاب كبير، على مستوى التشريع والقانون. فقط في بعض الأحيان كان هذا الإقرار يتم من خلال النص، كما يظهر مثلاً في تبني القرآن ـ كخط عام ـ لتقاليد الزواج التي كانت سائدة في المجتمع المكي، والتي تتشابه تشابهاً لافتاً مع تشريعات ما بين النهرين، وفي التعديل الجزئي الذي

أدخله النص على أحكام الطلاق كما في تنويع مدد العدة[7]. وقد مارس الرسول نشاطاً تشريعياً خارج النص (أعني لم يسجِّله النص) كان بدوره مستنداً إلى التقاليد العرفية، كصحيفة المدينة التي تمثل نموذجاً متقدماً لعملية تشريعية ذات مضمون دستوري. وفي بعض الحالات كان الحكم التكليفي يتم فرضه من خلال الرسول، ثم يأتي النص عليه لاحقاً في القرآن، مثل حكم الوضوء، وحكم الصوم[8]. ولذلك فإن ورود النص في توقيت بعينه لا يدل على التاريخ الفعلي لسَرَيان الحكم المتضمن فيه. الأمر الذي يمثل تعقيداً إضافياً ينضمّ إلى التعقيدات المتصلة بالبعد الزمني للنص وعلاقاته الاجتماعية، والتي ترجع في شقّها الأساسي، إلى عملية جمع القرآن، وما نتج عنها من تخالف بين الترتيب الزمني للنزول وترتيب المصحف على مستوى السور والآيات، وما نتج عنها ـ

---

(7) في امتداد التشريع الآشوري والبابلي القديم إلى الممارسات التشريعية في شبه الجزيرة العربية قبل الإسلام انظر: Russ. Versteeg, *Early Mesopotamian Law*, Carolina Academic Press, Durham, N. C., 2000. وفي حضور المؤثرات البابلية، خصوصاً قانون حمورابي، في الفقه التشريعي الإسلامي، انظر: J. Schacht, «From Babylonian to Islamic Law" in *Yearbook of Islamic and Middle Eastern Law* (Kluwer Law International, London and Boston, 1995, pp. 29-33). عرفت الممارسات العربية قبل الإسلام مفهوم العدة، وحدّدت مدّته بسنة، وقد وافقها القرآن في هذا التوقيت في الآية 240 من سورة البقرة التي تعالج عدة المتوفى عنها زوجها في ما يتعلق بنفقتها وسكنها، ولكنه عدَّل المدة إلى أربعة أشهر وعشرة أيام في الآية 234 من السورة ذاتها، وهي تتعلق بإمكانية زواجها من آخر. وفي عدة الطلاق جعل المدة ثلاثة قروء (البقرة 228) أو ثلاثة أشهر بالنسبة إلى اليائسات من المحيض واللائي لم يَحِضْنَ (الطلاق: 4). في التوافق الإجمالي للتشريع القرآني مع العرف القانوني الجاهلي، انظر المبحث الثاني من هذا الفصل. وبوجه عام انظر على سبيل المثال: جواد علي، **تاريخ العرب**، ونولدكه، **أمراء غسان** ـ ترجمة بندلي جوزي. والألوسي، محمود شكري، **بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب**.

(8) عرفت الممارسات الطقوسية في الجزيرة العربية قبل الإسلام أنماطاً من الصوم والصلاة، كما عرفت الحج، وفي التراث اليمني نقرأ عن ضريبة الزكاة التي فُرضت في سياق ديني لإنفاق عشر الأرباح التجارية للمصلحة العامة. ستحظى هذه المسألة بمعالجة موسعة في الكتاب الثاني من هذه الدراسة، الذي يتناول التاريخ الاجتماعي للطقوس، باعتبارها تنتمي ـ كالتشريع ـ إلى تراث التدين كفعل اجتماعي، وليس إلى جوهر الدين كمطلق إلهي. في حضور هذه الممارسات في الجزيرة العربية قبل الإسلام، انظر على سبيل المثال: Goitein, *Studies in Islamic History and Institutions*. E.J. Brill, London, 1966.

أيضاً ـ من تكوّن ثقافة «كتابية» فرضت منهجية الاستنباط من نص واحد طويل، لم ينزل أصلاً كنص واحد طويل. وهو ما أسفر عن تناقضات واضحة في جسم النص، تم علاجها بكثير من التكلف والاضطراب، عبر آليات التأويل الأصولية والفقهية، كما سيظهر، على نحو خاص، في آلية النسخ[9].

بوجه عام كان النص يتحاور مع الواقع بشكل آني ومتجدد، فانعكست عليه، خصوصاً في شقه التشريعي، حركية الواقع وظرفيته. وطوال مرحلة التنزيل ـ حيث كان النص بالدرجة الأولى، آلية عمل متقطعة، وليس وثيقة موضوعة للمعرفة المقدسة ـ لم يبدُ أن النص يقصد إلى إصدار لائحة نهائية تشرِّع للمستقبل، بقدر ما كان يقصد إلى معالجة الأحداث والحالات القائمة، بما يمكن اعتباره قراراً وقتياً متعلقاً بسببه ومحله. ولذلك لم يظهر أي إحساس بالحرج من مرونة النص حيال الواقع المتغير في المدى القصير، مثلما سيظهر لاحقاً في المعالجات السلفية لأسباب النزول ونظرية النسخ. الفارق واضح بين النظرة إلى وظيفة النص وهو يتنزل كرد فعل للوقائع قطعة قطعة، والنظرة إليه بعد تحوله في عصر التدوين إلى وثيقة مجمَّعة كنص واحد طويل يتمتع بالقداسة، ليس فقط في مضامينه الموضوعية، بل أيضاً في بنيته اللغوية: ظرفية المعالجات المتفرقة التي بدت طبيعية في ظل النظرة الأولى، ستظهر ـ بالضرورة ـ في شكل تناقضات داخل النص الطويل. يتعلق ذلك، بالطبع، بالشق التشريعي، باعتباره الشق الذي تعرَّض للتطور خلال فترة التنزيل رغم

---

(9) كنموذج لهذا الاضطراب، انظر، في ما يتعلق بالصوم، المشاكل الاختلافية التي تثيرها الآية رقم 184 من سورة البقرة، والتي تتضمن **«وعلى الذين يطيقون فدية طعام مسكين»**: فالبعض يقول بأنها منسوخة، تأسيساً على موقعها في المصحف ضمن آيات الصوم من سورة البقرة. وهي مقولة لا تتماشى مع الروايات التي تشير إلى نزولها في وقت لاحق على فرض الصوم، وإلى العمل بمقتضاها قبل نزولها، فهي نزلت ـ كما في رواية ابن سعد عن مجاهد ـ في قيس بن السائب الذي أسلم بعد فتح مكة، والذي مارس بالفعل رخصة الإفطار مع الإطعام التي تخوّلها له. سلفياً كانت النتيجة النهائية تقرير حكم فقهي مناقض لصريح النص القرآني. انظر في ابن حزم، **المحلى**، ج 6 «لا تخلو هذه الآية من أن يكون نزولها تأخر إلى وقت فتح مكة أو بعده. وتقدم فرض رمضان بوحي آخر كما كان نزول آية الوضوء متأخراً عن نزول فرضه» وانظر ابن هشام، **السيرة**، ج 2، ص 288. وفي دعوى النسخ انظر، أبو جعفر النحاس، **الناسخ والمنسوخ**، ص 23، وفي رد هذه الدعوى انظر الرازي، فخر الدين، **مفاتيح الغيب**، ج 5.

قصرها، بسبب الطبيعة المتغيرة للاجتماع، فيما ظل الشق الإيماني الأخلاقي ثابتاً بسبب طبيعته المطلقة.

علينا الآن التوقف ملياً أمام هذه الفرضية (آيات الأحكام معالجة لما هو قائم، أكثر مما هي تشريع للمستقبل) كي نعيد قراءة النشاط التشريعي في القرآن المدني على وقع التساؤل عن الدلالات الزمنية التي تحملها هذه الظواهر:

1 ـ النزول المتقطع للآيات التشريعية، ضمن المنهج القرآني العام في (التنجيم).

2 ـ تعلقها بالحوادث وانتظارها للأسئلة (أسباب النزول).

3 ـ مرونتها حيال الواقع المتغير في المدى القصير، المعنى الذي لم يلتقطه العقل التدويني السلفي، وهو يمارس «النسخ» كآلية تفسير تقنية أو وهو ينكر في جانب منه حدوث النسخ من أصله.

4 ـ البنية اللغوية للنصوص التي تفترض صياغاتها الإقرار بالواقع التشريعي.

سلفياً، لاحظ العقل التدويني ظاهرة الامتناع عن التشريع في القرآن المكي، ولاحظ ظاهرة النزول المفرَّق للقرآن، وأقر بعلاقة السببية التي تربط بين الآيات والحوادث، كما لاحظ تغير الأحكام خلال مرحلة التنزيل، ووقف على الصياغات البنيوية المتباينة في النص ما بين العام والخاص. ومع ذلك لم يتسنّ لهذا العقل الوقوف على المعنى الاجتماعي في هذه الظواهر، ومن ثم التقاط البُعد النسبي للأحكام التشريعية وارتباطها بظروفها الجغرافية الزمنية، بل على العكس من ذلك، مضى كما كان يجب أن نتوقع، في الاتجاه المضاد، فألحق هذه الأحكام بالمطلق الديني المؤبَّد، باعتبارها جزءاً من بنية النص التي صارت مقدسة في ذاتها. عاد العقل السلفي ففرَّغ ظاهرة التنجيم من مضمونها عبر تبنيه لمقولة النزول المُجْمَل للقرآن من اللوح المحفوظ. وصادر على فاعلية أسباب النزول من خلال الحِيَل الأصولية التي ربطت السبب بالآية لا بالحكم الذي تحمله (العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب) كما تجاهل الدلالة الجدلية لتغير الأحكام خلال فترة التنزيل القصيرة، عبر التعاطي مع مفهوم النسخ كعملية نظرية تتعلق ببنية النص، وليس كمسار واقعي لتاريخ الجماعة المسلمة الأولى في إطاره الإجمالي. (النص ـ بحسب الاعتقاد السلفي في الصفات الإلهية ـ يعبِّر عن إرادة مطلقة لمشرِّع أو حاكم يختار الأحكام

ويغيرها بمحض هذه الإرادة، أي باستقلال تام عن الواقع الاجتماعي الذي تشتغل عليه). ومع ذلك أسفر التطبيق الفقهي لنظرية النسخ ـ كما سنرى لاحقاً ـ عن ممارسات انتقائية ومرنة، مكنت من إيجاد أسانيد قرآنية لأحكام فقهية كان يفرضها الواقع الاجتماعي الجديد.

هذه المسلكيات العقلية تنتمي ـ بالطبع ـ إلى ثقافة التدوين التي سيناقشها الفصل الثاني، في إطار بحث ظاهرة التضخّم في البنية الدينية بفعل التديّن، ولذلك سيقتصر تناولها هنا على الجانب (وبالقدر) اللازم لموضوع هذا المبحث الذي يقرأ في البعد الزماني للنص التشريعي عبر النظر في الظواهر القرآنية الثلاث:

- التنجيم.
- أسباب النزول.
- النسخ.

ـ 2 ـ

التنجيم

الإرادة الإلهية والفعل الاجتماعي

عَرَض النص القرآني لمسألة التنجيم مرتين، الأولى في الآية 106 من سورة الإسراء، والثانية في الآية 32 من سورة الفرقان، وهما سورتان مكيتان، مما يعني أن المسألة نوقشت في عهد الوحي، وفي مرحلة متقدمة منه. ولم يورد الواحدي في أسباب النزول أي رواية تلقي الضوء على السياق الذي نزلت فيه الآيتان[10]. ومع ذلك فنَصّ آية الفرقان يدل على سياقها ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ ٱلْقُرْءَانُ جُمْلَةً وَٰحِدَةً كَذَٰلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِۦ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنَٰهُ تَرْتِيلًا﴾. فهي جواب عن سؤال تشكيكي من قبل القرشيين في مكة، حيث كان النقاش يدور ـ في ما يبدو ـ على خلفية المقارنة المضمرة إلى التوراة، التي كان من الشائع، بحسب المعارف الدينية المتاحة، أنها نزلت على موسى جملة واحدة. ومن الواضح أن

---

(10) انظر الواحدي، أبو الحسن علي بن أحمد، **أسباب النزول**، وانظر السيوطي **لباب النقول في أسباب النزول**.

النص، وهو في معرض الرد على التشكيك، يُقِرّ بحقيقة النزول المفرَّق للقرآن، ويعللها بتثبيت فؤاد النبي، ولا يشير بأي إشارة إلى أن للقرآن نزولاً مجملاً سابقاً على نزوله المفرق، علماً بأن هذا المعرض يمثل مناسبة مثالية لمثل هذه الإشارة لو كان ثمة بالفعل نزول مجمل للقرآن. أما آية الإسراء فتقدم تعليلاً آخر لظاهرة التفريق، لا تعارض بينه وبين التعليل الأول ﴿وَقُرْءَانًا فَرَقْنَٰهُ لِتَقْرَأَهُۥ عَلَى ٱلنَّاسِ عَلَىٰ مُكْثٍ وَنَزَّلْنَٰهُ تَنزِيلًا﴾. العلة هنا هي التمهل في «قراءة» القرآن على الناس، حتى تتحقق الغاية من القراءة: وهي الإسماع أو البلاغ. وسنلاحظ هنا إشارة النص إلى «القراءة» كغرض للتنزيل، يتناسب مع طبيعة وأهداف المرحلة المكية، مرحلة الدعوة الخالصة إلى الإيمان والأخلاق، أما الغرض من التفريق فهو التريث في القراءة، حتى يتسنى تحقيق البلاغ في أوفى صوره. ولذلك ليس في النص إشارة إلى الغرض التشريعي الذي سيظهر لاحقاً، مع تطور الجماعة في المدينة، عندما سيبدأ القرآن في تضمين الأحكام التشريعية، والإشارة إلى «الحكم» بالمعنى القضائي، كغرض من أغراض التنزيل، وهو ما ورد لأول مرة في سورة النساء ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِمَآ أَرَىٰكَ ٱللَّهُ﴾.

يُعد كتاب **البرهان** الذي ألَّفه محمد بن عبد الله الزركشي في القرن الثامن الهجري، الكتاب الأكثر أهمية على المستوى السني في علوم القرآن. وترجع أهميته، رغم تأخره الزمني، إلى جمعه في صعيد واحد بين المباحث القرآنية المتعددة التي سبق تناولها مفرَّقة منذ بداية التدوين، والتي انصبَّت على بنية النص وتاريخه، وليس على مضمونه الذي كان قد صار موضوعاً لعلم التفسير. في الفرع الثالث عشر المخصص لكيفية نزول القرآن يشير الزركشي إلى ثلاثة أقوال:

الأول: أنه نزل إلى سماء الدنيا ليلة القدر جملة واحدة، ثم نزل بعد ذلك منجَّماً في عشرين سنة أو ثلاث وعشرين أو خمس وعشرين، على حسب الاختلاف في مدة إقامته بمكة بعد النبوة.

الثاني: أنه نزل إلى سماء الدنيا في عشرين ليلة قدر من عشرين سنة أو ثلاث وعشرين سنة أو خمس وعشرين ما يقدر الله سبحانه إنزاله في كل السنة، ثم ينزل بعد ذلك منجَّماً في جميع السنة على رسول الله.

الثالث: أنه ابتُدِىء إنزاله في ليلة القدر، ثم نزل بعد ذلك منجَّماً في أوقات

مختلفة. أي أن ثمة نزولاً واحداً للقرآن، هو النزول المنجَّم.

انحاز الزركشي إلى القول الأول، مصرحاً بأنه «الأشهر، والأصح، وإليه ذهب الأكثرون»[11] ولكنه لم يقدِّم في معرض الاستشهاد على صحته، أكثر من روايتين موقوفتين على ابن عباس، أخرجهما الحاكم والنسائي، الأولى: عن ابن عباس قال «أنزل القرآن جملة واحدة إلى السماء الدنيا ليلة القدر، ثم أنزل بعد ذلك في عشرين سنة» والثانية: عن ابن عباس قال: «فصل القرآن من الذكر، فوضع في بيت العزة من السماء الدنيا، فجعل جبريل ينزل به على النبي»[12].

لا أهمية هنا لمناقشة مثل هذه الروايات من جهة القيمة الإسنادية، وهي ليست على أي حال، من روايات الدرجة الأولى بالمقاييس التقليدية لعلم الحديث، ولا أهمية، حتى لمناقشة السلطة الاحتجاجية التي يتقمصها ابن عباس، بحيث يمنح نفسه اختصاص التقرير في مسألة غيبية خالصة، مما لا يجوز التقرير فيه بغير وحي، وهو ـ فيما نعلم ـ ليس نبياً، ولا زعم اتصاله بالوحي. ما أهتم به هنا هو مضمون الرؤية التي تحملها هذه الروايات، ودلالاتها المناقضة لحقيقة التنجيم، والتي تهيَّأ لها ـ رغم ذلك ـ أن تسود داخل نمط التديّن الإسلامي المدوَّن، وقد نسب القرطبي إلى مقاتل بن حيان حصول الإجماع عليها، وصرَّح الزركشي بأنها مذهب «الأكثرين»، ولكنه ـ أيضاً ـ لم يقدِّم في تعليلها أكثر من قوله: «فيه تفخيم لأمره (القرآن) وأمر من نزل عليه، وذلك بإعلان سكان السموات السبع أن هذا آخر الكتب المنزلة على خاتم الرسل لأشرف الأمم. وقد صرفناه إليهم لينزِّله عليهم، ولولا أن الحكمة الإلهية اقتضت نزوله منجَّماً بسبب الوقائع لأهبطه إلى الأرض جملة»[13]. وهو تعليل إنشائي لا ينطوي على أي قيمة استدلالية.

لم تفلح المحاولات التأويلية في علوم القرآن في رفع هذا التناقض بين

---

(11) انظر **البرهان**، السابق.

(12) ترد هذه الرواية في صياغات مختلفة عند البيهقي والطبراني والحاكم، ومنها عن ابن عباس قال «أنزل القرآن جملة واحدة إلى سماء الدنيا، وكان بمواقع النجوم (لا أدري كيف يكون القرآن بمواقع النجوم، ولماذا) وكان الله ينزله على رسوله بعضه في إثر بعض».

(13) **البرهان**، السابق.

مقولة النزول المجمل وحقيقة التنجيم التي تربط برابطة سببية بين الأحكام والوقائع، فالقول بالأولى يفرغ الثانية من مضمونها إذ لا معنى للربط بين الأحكام والوقائع إذا كانت الأحكام مقررة سلفاً قبل أن تنشأ الوقائع، فهنا سوف تنعكس علاقة السببية، ويثور التساؤل عن معنى تعلّق الأحكام بوقائع دون وقائع، وعن قصور اللائحة عن تغطية جميع الوقائع والحاجات الممتدة في الزمان، طالما أنها وُجِدَت منذ الأزل لتشريع سيمتد إلى الأبد. يطالعنا هذا العكس لعلاقة السببية لدى الزركشي وهو يعلل النزول المفرَّق للقرآن على النحو الآتي: «في القرآن أجوبة على أسئلة، فهو سبب من أسباب النزول المفرَّق، ولأن بعضه منسوخ وبعضه ناسخ، ولا يتأتى ذلك إلا في ما نزل مفرقاً»[14].

وفقاً لهذا التعليل تصير موافقة البنية الشكلية للمصحف، مطلوباً أصلياً، ويكون القرآن قد نزل مفرَّقاً حتى يتوافق مع «صيغة» السؤال والجواب، وحتى يوفّر المجال لتحقق النسخ، كما لو كان النسخ غاية دينية أو ضرورة طبيعية، تتحدد عليها هيئة التنزيل. وفي ذلك قلب غريب للحقائق (يجعل النسخ سبباً وليس نتيجة للنزول المفرَّق)، وفيه تجاهل لدلالة النسخ الضرورية على مرونة النص حيال الواقع المتغير في المدى القصير، وعلى امتناع وجود لائحة نصية مسبقة (بذات ترتيب المصحف) لتنافي ذلك مع الإيمان بعلم الله وتدبيره. ومع ذلك فإن هذا الطرح يقرّبنا من ملامسة السياق الذي ظهرت فيه مقولة النزول المجمل للقرآن، أعني السياق الخصومي الذي تمّت فيه عملية جمع وترتيب المصحف العثماني (الخلاف حول مبدأ الجمع في ذاته، وحول نسخ التلاوة، وترتيب السور والآيات)[15]، فحيال المطاعن التي طالت هذه العملية، اتخذ المسار السني في علوم القرآن وجهة دفاعية، ذهبت به إلى تبنّي القول بالتوقيف الإلهي لعملية الجمع والترتيب، وهو ما احتاج ـ في تأسيسه ـ إلى

---

(14) **البرهان**، السابق.

(15) انظر في الباقلاني، أبو بكر بن الطيب، **الانتصار** (1/ 279 ـ 299)، «فمنهم من كتب السور على تاريخ نزولها وقدم المكي على المدني، ومنهم من جعل أوله ﴿ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ﴾ وهو أول مصحف عليّ، وأما مصحف ابن مسعود فأوله ﴿مَٰلِكِ يَوْمِ ٱلدِّينِ ﴿٤﴾﴾ ثم البقرة ثم النساء على ترتيب مختلف، وفي مصحف أُبي كان أوله الحمد ثم النساء ثم آل عمران، ثم الأنعام ثم الأعراف ثم المائدة على اختلاف شديد».

عدد من التأويلات والروايات من بينها روايات النزول المجمل. سوف يحظى هذا المسار بمعالجة أوسع في الفصل الثاني، أما الآن فسأعاود التوقف أمام المفاهيم المتولدة عن هذه الرؤية وانعكاساتها على زمنية التشريع.

يتولد عن هذه الرؤية وجود لائحة تشريعية مسبقة ضمن النص الكُلّي تحتوي على أحكام تكليفية، ولكن نزولها توقف على حدوث وقائع بعينها تتعلق بأشخاص بأعيانهم مثل هلال بن أمية الذي نزلت فيه آية القذف، وأوس بن الصامت الذي نزلت فيه آية الظهار، وجابر بن عبد الله الذي نزلت فيه آية الكلالة. الأحكام وضعت قبل الوقائع التي ستتنزل بسببها، ومن ثم فالوقائع كانت واجبة الحدوث كما حدثت كي تنطبق عليها الأحكام، وهي إلى ذلك، باعتبارها جزءاً من النص الكلي، مقدّسة في ذاتها وتشرّع للمستقبل. وهو ما يعني أن التشريع، شأنه في ذلك شأن المطلق الإيماني، ليس مؤبّداً فحسب، بل هو أزلي أيضاً. وفي هذه الحالة سيتزاحم في الأزل شريعتان لله (شريعة التوراة وشريعة القرآن)، وهي نتيجة مناقضة للطرح الإسلامي السلفي الذي يجمع بين القول بالنسخ والقول بقِدَم كلام الله، على خلاف الطرح اليهودي الذي يذهب عموماً إلى عدم جواز النسخ عقلاً في حق الله، وامتناعه بوجه خاص على شريعة التوراة[16].

التناغم واضح بين روايات النزول المجمل والعقيدة «السلفية» في قِدَم القرآن، التي كانت قد ترسّخت مبكراً في محيط حديث عهد بالتديّن، من دون وعي بحمولتها الكلامية. لن يبدأ هذا الوعي في التبلور إلا بعد ظهور القول بخلق القرآن، وتحوّله إلى «قضية» مثيرة للجدل بسبب السياق السياسي (الأموي) الذي تولّدت واستخدمت فيه[17]. في غضون ذلك كان جهم بن

---

(16) انظر مناقشة ابن الجوزي للطرح اليهودي، **نواسخ القرآن**، الباب الأول، باب بيان جواز النسخ والفرق بينه وبين البداء.

(17) بوجه عام تشكل تاريخ الفكر الديني (التوحيدي) داخل سياقات سياسية. ولكن تأكيد على هذه الحقيقة لا ينفي المجال الخاص (المجرد) للجدل بين الأفكار والأفكار. وعلى ذلك فالحديث هنا ليس عن مضمون سياسي لفكرة خلق القرآن، بل عن سياق، أو بالأحرى سياقين سياسيين، استُخدمت فيهما الفكرة. في السياق الأول (الأموي) كانت المعارضة توظف الفكرة ضد الدولة، وفي السياق الثاني (العباسي) كانت الدولة توظف الفكرة ضد المعارضة. ثار النقاش حول خلق القرآن لأول مرة في أواخر الدولة الأموية على يد الجعد بن درهم ثم جهم بن صفوان، =

صفوان قد أظهر مقولاته في نفي «الأزلية» عن صفات الله التي يمكن أن يتصف بها غيره، وذلك تنزيهاً له أن يُوصف «بوصف يجوز إطلاقه على غيره، كشيء، وموجود، وحيّ، وعالم، ومريد، ونحو ذلك» وأثبت صفاته التي يختص بها وحده «قادر، وموجد، وفاعل، وخالق، ومحيي، ومميت»[18]. وعن نفي العلم الأزلي تداعي نفي القدم عن الكلام، ومن ثم عن القرآن، فوفقاً لجهم «علم الله محدث، هو أحدثه فعلم به، وأنه غير الله.. وأن الله يعلم الشيء حال حدوثه.. وأنه لا يقال إن الله لم يزل عالماً بالأشياء قبل أن تكون.. لأنه محال أن يكون الشيء معلوماً وهو معدوم. وأن الله خلقه قولاً وكلاماً فوقع ذلك القول والكلام في مسامع من شاء من خلقه، فبلغه السامع عن الله بعدما سمعه فسمى ذلك قولاً وكلاماً»[19]. وهكذا يكون التناغم واضحاً أيضاً بين مقولات جهم في «نفي الصفات» وبينه عقيدته في خلق القرآن.

= وهما من المعارضين البارزين للدولة، وبالطبع بدت التداعيات النظرية لهذه الفكرة مناقضة لمقولة «القدر الأزلي السابق في علم الله» التي استخدمها الأمويون ـ ضمن آليات آخرى ـ في التأسيس لشرعية دولتهم. في هذه المرحلة المتأخرة، كان ضعف الدولة وهي على وشك السقوط، سبباً في حساسيتها المفرطة حيال مقولة ذات مضمون لاهوتي، وهي إلى ذلك تصدر عن معارضة منخرطةٍ في الخروج المسلّح على الدولة، فبحسب كتب الفرق كان جهم «يعاني الخروج وتعاطي السلاح، ويخرج على السلطان، وينصب للقتال» وقد شارك في ثورة الحارث بن سريج (انظر **الفرق بين الفرق**، البغدادي، وانظر **الملل**، الشهرستاني) وبحسب هذه الكتب أيضاً بطش الأمويون بالجعد بِحَزّ رأسه عند منبر الصلاة في عيد الأضحى، كما قُتِلَ جهم بن صفوان.

وحين أثير النقاش للمرة الثانية حول خلق القرآن، كانت الدولة (دولة المأمون العباسية) هي التي بدأت الجدل، وفي هذه المرة كانت تتبنى القول بخلق القرآن، وتشهره في وجه المعارضة التي يمثلها الفقهاء وأهل الحديث. وكان هؤلاء قد تحوّلوا إلى معارضين لسياسات المأمون التي أسفرت في بداياتها عما اعتبر نوازع فارسية وميولاً إلى التشيع. ومع الفراغ السياسي والأمني الذي شهدته بغداد بعد حرب الأمين والمأمون وانتقال الأخير إلى سامراء، تزايد الحضور الأدبي لهؤلاء الفقهاء حتى تحول إلى نفوذ سياسي، كان من المفهوم أن يشكل مصدر قلق للمأمون لدى عودته إلى العاصمة.

(18) البغدادي، **الفرق بين الفرق**، ص 128.

(19) الملطي، أبو الحسين محمد بن أحمد، **التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع**.

ذهب المعتزلة في جملتهم مذهب جهم في نفي الصفات وخلق القرآن، وإن اختلفت الحيثيات في تأصيل العلاقة بين المقولتين. ولكني لا أستدعي المعتزلة هنا لمناقشة هذا التشابه، بل لكي أناقش الموقف الاعتزالي من قضية الإرادة الإلهية، بغرض مساءلته عن زمنية التشريع وعلاقته بالمطلق الأزلي. هل استطاع من زاويته المعاكسة للزاوية «السلفية» أن يقارب المعنى الاجتماعي للتشريع باعتباره يتعلق بمتغيرات حادثة لا تجوز عليها أزلية المطلق؟ وهل لنا أن نتوقع منهم ـ في سياقهم العقلي الاجتماعي ـ مثل هذه المقاربة؟

كخط عام يتفق المعتزلة على القول بنفي الصفات الزائدة على الذات، من منطلق أن إثبات الصفات يتنافى مع التنزيه المطلق للّه كذات قديمة واحدة لا كثرة فيها بوجه[20] ويصرح الأشعري في المقالات بأن أبا الهذيل العلاف نقل هذه الرؤية عن أرسطو، وانطلق منها إلى القول بأن الصفات هي عين الذات، فعِلمه هو هو، وقدرته هي هو[21]. ومع ذلك، فالمصادر تشير إلى اختلاف المعتزلة حول الإرادة الإلهية على رأيين: يذهب أولهما ـ مع العلاف ـ إلى القول بأن لله إرادة على الحقيقة، وأن إرادته محدثة أي مخلوقة، وإرادة الله غير مراده، وهي زائدة على العلم[22]. فيما يذهب الثاني ـ مع النظّام ـ إلى القول بأن الإرادة لا تضاف إلى الله على الحقيقة، وأنه إذا وصف بها شرعاً في أفعاله «فالمراد بذلك أنه خالقها ومنشئها على حسب ما علم» وإذا وصف بأنه مريد لأفعال العباد فمعناه أنه آمر بها، وإن وصف بكونه مريداً في الأزل فالمراد بذلك أنه عالم فقط[23]. كان النظّام يرى أن الله عالم كامل، فهو يفعل بعلمه، وإرادته هي فعله، أي إن الإرادة هي المراد، كما إن الخلق هو المخلوق.

---

(20) الشهرستاني، **ملل**، ص 28 ـ 30.

(21) الأشعري، **مقالات الإسلاميين**، ص 483 ـ 485.

(22) **ملل**، ص 34 ـ 36.

(23) **ملل** ص 38، **مقالات** 190 ـ 191. وانظر القاضي عبد الجبار، المجموع من المحيط بالتكليف، مخطوط رقم 357 عقائد، المكتبة التيمورية، دار الكتب المصرية، ص 58، 93، 158. وهو من القائلين بأن لله إرادة على الحقيقة لوقوع أفعاله على وجه دون وجه. ويعلل مذهب النظام بقوله «من أنكر كون الله مريداً يتحاشى أن يدخل التغير في ذات الله» لأنه تعلق للإرادة القديمة بالمحدث بعد أن لم تكن متعلقة به.

فإرادة الله للأشياء هي خلقها حسب العلم، إرادة الله هي علم الله بغير فاصل زمني.

ما أود التوقف حياله هنا هو مذهب النظَّام، وبوجه خاص، مفهومه للإرادة الإلهية حين تتعلق بأفعال العباد، أعني حين تتعلق بما يريد الله من العباد فعله. فالإلزامات الناتجة عن هذا المذهب تؤدي إلى القول بالضرورة، وهذا مقتضى مذهب أرسطو الذي يعني أن ما يريده الله ليس شيئاً آخر غير قانون الطبيعة الذي يحكم الكون والإنسان، وهي نتيجة مشابهة لما تذهب إليه الفلسفة الرواقية التي تقول بجبرية كُلّيّة وشاملة تسري في حق الله ذاته، من دون تفرقة بين قانون الطبيعة والقانون الخلقي. فهل كان النَظَّام يقصد حقاً إلى هذه النتيجة؟ هل ذهب مع أرسطو إلى حد القول بأن ماهية الله علم، وأن خلقه تعقّل، يصدر عن علمه بالضرورة؟ وهل ذهب مع الرواقيين إلى حد القول بأن الله ليس فوق الناموس، أو أنه ـ بعبارة سنكا ـ إذا وضع نظاماً فإنه يطيعه دائماً؟ وهل كان النظَّام ـ كما يستنتج ماينز من قوله بأن الله لا يقدر على فعل الشر ـ لا يفرق بين قانون الطبيعة وقانون الأخلاق، وأنه يوحِّد، من ثم، بين هذا القانون الأخير والإرادة الإلهية[24]؟

---

(24) تبدو هذه الإلزامات، رغم قوتها المنطقية، بحاجة إلى التوفيق بينها وبين مذهب النظام القائل بأن «الله مختار لأفعاله، غير مطبوع عليها، وأنه يتقدم أفعاله، وإن شاء فعل وإن شاء لم يفعل» كما يفصِّل الخياط في **الانتصار** ص 17، 18، 21، 23، 25، 26، 27، 43، 44، 46. وأيضاً بينها وبين مذهبه الاعتزالي الشهير في أن الإنسان خالق لأفعاله. انظر المقالات ص 251 ـ 253. **ملل** ص 37. **الفرق** ص 116، 117. لذلك ذهب هوروفتز مع بعض المستشرقين إلى أن النظام يخالف المعتزلة في القول بخلق الإنسان لأفعاله، وأنه من منكري الاختيار بشقيه الإلهي والإنساني، وعزا ذلك إلى تأثره بالأفكار الرواقية. انظر خلاف هذا الرأي في (*MacDonald, Theology*. p. 141). أما ابن الراوندي، فقد وجد قول النظام «بأن الله مختار للعدل» مناقضاً لقوله «يستحيل وصف الله بالقدرة على الظلم»، الانتصار 26، 27. ومع ذلك فهذا التوفيق ممكن حين نقرأ أفكار النظام حزمة واحدة في إطار المبادئ الاعتزالية ونزوعها المعروف إلى التنزيه المطلق وهو ما يشرحه النظام نفسه بقوله «وجدت الظلم ليس يقع إلا من ذي آفة وحاجة حملته على فعله، أو من جاهل به، والجهل والحاجة دالان على حدث من وصف بهما. ويتعالى الله على ذلك علواً كبيراً، فالذي أمنني من فعل الله للظلم انتفاء هذه الأشياء عنه» الانتصار، السابق. علينا دائماً، ورغم الجموح العقلي المعروف عن النظام، أن نقرأه من داخل الكلام الإسلامي.

إن صح هذا الاستنتاج فسوف نكون بصدد عقل «إسلامي» يقول بأزلية القانون الأخلاقي، ومرادفته للإرادة الإلهية: ليس ثمة إرادات إلهية حادثة (متجددة)، بل إرادة أزلية واحدة (مستمرة)، وعلى ذلك يكون القانون الأخلاقي العام هو القانون الوحيد الذي يمكن نسبته إلى الله، وليس ثمة تشريعات تفصيلية (يمليها واقع اجتماعي بعينه في زمن بعينه) يمكن أن تصدر عن الله، لأن هذه التشريعات تتطلب تجدد الإرادة الإلهية وتعددها، وهو مستحيل. لا أستبعد، من جانبي، أن يكون النظّام قد توصل إلى هذه النتيجة في شأن الشريعة التفصيلية. أقول بذلك رغم أن أحداً من خصومه الفكريين، وهم كثر، لم يُلزمه بها، وليس ثمة إشارة إليها في كتب الفرق الأشعرية، مع حرصها الواضح على مهاجمته والتصدي له.

في القرن السابع عشر ستُطرح هذه المسألة بشكل صريح على يد اسبينوزا، الذي تساءل عما إذا كنا «نستطيع بالنور الفطري أن نتصور الله كمشرّع أو أمير يسن القوانين للبشر»[25]. وإذ انطلق من ذات المقدمات الأرسطية التي انطلق منها النظّام، والتي توحد بين الإرادة الإلهية والعلم الإلهي، انتهى إلى القول بأننا «لا نستطيع أن نصف الله بأنه مشرّع أو حاكم، ولا يمكن تسميته عادلاً ولا رحيماً (نفي الصفات الاعتزالي) إلا على طريقة فهم العامي ولنقص في معرفتنا. والواقع أن الله يفعل كل شيء ويسيره بالضرورة الناتجة عن طبيعته وكماله وتكون أوامره ومشيئته حقائق أزلية تنطوي دائماً على ضرورة»[26].

يوحّد اسبينوزا إذن، من حيث الضرورة، بين إرادة الله في الطبيعة وإرادته في الإنسان، ولذلك كان عليه معالجة التناقض بين هذه المقولة وبين حقيقة الخرق الإنساني لأوامر الله من جهة، وبينها وبين حقيقة أن الكتاب المقدس يتضمن بالفعل تشريعات قانونية، «فإذا كان الله قد قال لآدم مثلاً: لا أريد أن تأكل من شجرة علم الخير والشر، فإن من التناقض أن يكون آدم قد استطاع أن يأكل منها، وبالتالي يستحيل أن يكون آدم قد أكل منها (إذ يجب أن يكون هذا الأمر الإلهي متضمناً حقيقة وضرورة أزلية)، ومع ذلك فما دام الكتاب يذكر أن

(25) اسبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، الطليعة، 1997، ص 197.

(26) اسبينوزا، السابق، ص 201.

الله حرَّمها على آدم وأن آدم قد أكل منها مع ذلك، فيجب أن نقول ضرورة بأن الله قد كشف لآدم عن الشر الذي سينتج بالضرورة عن أكله، ولكنه لم يكشف له عن حتمية نتيجة هذا الشر. ولهذا لم يدرك آدم هذا الوحي كحقيقة أبدية ضرورية، بل كقانون، أي كقاعدة تنص على أن نفعاً أو ضرراً ما سينتج عن فعل ما إرضاءً لرغبة حاكم وتنفيذاً لأمره المطلق، لا بضرورة متضمنة في طبيعة الفعل ذاته. وهكذا أصبح هذا الوحي قانوناً لآدم فقط، ونتيجة لنقص في معرفته، واتخذ الله بالنسبة إليه صفة المشرِّع والحاكم. ولهذا السبب نفسه، ونتيجة لنقص في معرفة العبرانيين، أصبحت الوصايا العشر قانوناً لهم وحدهم نظراً إلى أنهم لم يعرفوا وجود الله كحقيقة أزلية، ولو كان الله قد تحدث إليهم مباشرة من دون وسائط حسية أياً كانت، لما أدركوا ذلك كقانون بل كحقيقة أزلية. وما نقوله الآن عن آدم والإسرائيليين ينطبق أيضاً على جميع الأنبياء الذين شرّعوا قوانين باسم الله، فهم لم يدركوا أوامر الله إدراكاً كافياً كما تُدرك الحقائق الأبدية»[27].

لا يبدو التحليل الذي يقدمه اسبينوزا لمعالجة هذا التناقض متماسكاً كالمقدمات التي انطلق منها، أو على الأقل لا يبدو واضحاً، فإذا كانت الإرادة الإلهية حيال الفعل الإنساني تنطوي على ضرورة أزلية، فإن هذه الضرورة لا يجوز أن تتخلف نتيجة لمعرفة الناس أو نقص معرفتهم بها، ولذلك فإن التناقض سيظل قائماً ما لم نعترف بإرادة إنسانية مختارة ناتجة عن إرادة الله ذاته. وهذا ما سأحاول توضيحه على النحو الآتي:

إرادة الله هي ـ حقاً ـ فعله بحسب علمه، فهي قوانين أزلية ضرورية. هذا واضح تماماً في ما يتعلق بالطبيعة، ولكنه يحتاج إلى بعض التفصيل في ما يتعلق بالإنسان: فثمة جزء من الإنسان يدخل في الطبيعة أعني تحكمه الضرورة الطبيعية (كمادة الجسد)، وهنا نستطيع القول بأن إرادة الله في الإنسان هي فعله أي خلقه حسب قانون الطبيعة، (وهذا على كل حال ليس موضوعنا الآن)، وثمة جزء من الإنسان أخرجته الإرادة الإلهية من ضرورة القانون، لتكون إرادة الله فيه ليست فعلاً، بل أمراً تخييرياً. إرادة الله كفعل انصبّت على الناموس الذي جعل الإنسان مختاراً. لقد أراد الله الخلق الإنساني وفق قانون، بمقتضى

---

(27) اسبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، ص 198، 199.

هذا القانون الإنسان مختار، فإرادة الله هي فعله بحسب علمه في ما يتعلق بخلق القانون. أما داخل هذا القانون فالإنسان مأمور بفعل القانون وليس مجبوراً عليه، أي إن إرادة الله هنا أمر وليست فعلاً.

إرادة الله الأزلية هنا هي القانون الأخلاقي العام، وهو القانون أو التشريع الوحيد الذي أصدره الله إلى البشر، ولذلك فهو جزء من المطلق الديني الذي لا يتغير. أما التشريعات التفصيلية فهي تجليات اجتماعية لهذا القانون العام تتغير بحسب طبيعة الشعب والزمان والمكان، أي بحسب تغير الاجتماع. فشريعة التوراة التي عكست ظروف العبريين وتلونت بلونها، تغيرت بعد المسيح في المحيط الروماني، ثم تغيرت بعد محمد في الجزيرة العربية، ولا يتصور أن تكون جميع هذه الشرائع أزلية تصدر عن إرادة الله الواحدة الأزلية، ولا يصح من ثم، التعامل معها كجزء من المطلق الديني الذي لا يتغير.

هذه النتيجة التي تستند هنا إلى مقدمات كلامية (مصادرات نظرية) هي ذاتها النتيجة التي انطلقت هذه الدراسة ـ في الوصول إليها ـ من ملاحظة الواقع واستقراء الاجتماع (وقائع توصيفية)، فالواقع يقول بتغير التشريعات القانونية تبعاً لتغير الاجتماع، في حين يقدم الدين ذاته كحقيقة أزلية مطلقة، ومن هنا ثار التساؤل الافتتاحي: هل يمكن أن يكون الدين قد أسبغ إطلاقيته الأزلية والمؤبدة على التشريع، معرِّضاً بذلك مصداقيته المطلقة لسؤال التاريخ؟

أرجع اسبينوزا حضور التشريعات في الكتاب إلى الأنبياء، الذين رماهم جميعاً بالنقص في معرفة الله. وبهذا المعنى فقط، أي من جهة كونها صادرة عن «نور النبوة»، اعتبرها قانوناً إلهياً رغم أنها «ليست شريعة شاملة، وكانت مهيأة بحيث تلائم التكوين الخاص لشعب بعينه، وتهدف إلى المحافظة عليه. . فموسى أدرك بالوحي أو هو استنتج من مبادىء أوحيت إليه أفضل طريقة يستطيع بها شعب إسرائيل أن يتوحد في بقعة من بقاع الأرض، وأن يكوِّن مجتمعاً جديداً، أي أن ينشىء دولة»[28] النبي هنا يستوحي، ويستنتج، ويتصور، ثم يشرِّع ما يتصور أنه موافق للقانون الإلهي (العام) ولمصلحة شعبه. ويتناغم هذا مع المفهوم الذي يتبناه اسبينوزا عن النبوّة، في هذا

(28) اسبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص 195، 198، 199.

المفهوم المستوحى من التراث العبري المكتظ بالأنبياء، يلعب النبي دوراً إنشائياً فعالاً، ليس فقط في الصياغة والتبليغ، بل أيضاً في عملية التلقي التي تعتمد على الخيال الخصب (وهو الخاصية الأميز في طبيعة النبي)، وعلى مخزونه من المعرفة الفطرية بالقانون الإلهي. هذا القانون، بحسب اسبينوزا هو القانون الكُلّي الشامل، الذي يستطيع البشر جميعاً إدراكه «بالنور الفطري»، (سنقرأه لاحقاً عند كانط تحت اسم القانون الخلقي) وهو كامن في الروح الإنساني ومستنبط منه، ومن هنا دوره الفاعل في تفسير مفهوم الوحي. فالذي يفهم من مجمل شروح اسبينوزا في كتاب **الأخلاق** وفي **رسالة في اللاهوت**، أن الوحي عملية بشرية طبيعية، يستخدم فيها الأنبياء، إلى جانب تقواهم الإيمانية، مواهبهم الخيالية الفائقة القوة، لاستحضار وتلوين مبادىء القانون الإلهي الموجودة فطرياً في كل روح إنساني[29].

بدأ اسبينوزا بنفي صدور الشريعة عن الله لاستحالة ذلك نظرياً. ولكنه عاد فاعتبرها جزءاً من القانون الإلهي لصدورها عن النبوة. النبي مثله في ذلك مثل كل البشر، يدرك القانون الإلٰهي بالنور الفطري، ولكنه يتميز بقدرات أو مواهب خاصة في الإحساس والتخيل (مقابلة لقدرات التعقل النظري التي لا تميز النبي بالضرورة)، وهذه القدرات أو المواهب الخاصة توفر إمكانيات أعلى لالتقاط النور الفطري. وعملية الوحي هي عملية اتصال من جانب واحد، هو الجانب الإنساني، بالله، يستخرج النبي من خلالها، عبر الإحساس والتخيّل، المخزون الكامن فيه من القانون الإلهي الفطري.

هذا النمط من التفكير (في اتجاهه، وموضوعه، وصياغته) يعبر بامتياز

---

(29) انظر، **رسالة في اللاهوت**، ص 117، 118. وانظر **البرهان** للزركشي، ص 141، حيث يشير إلى سبب نزول الآية 21 من سورة الأنعام ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا﴾ بقوله «نزلت في عبد الله بن أبي سرح، أخي عثمان من الرضاعة حين قال ﴿سَأُنزِلُ مِثْلَ مَا أَنزَلَ اللَّهُ﴾ [الأنعام: 93]. وذلك أنه كان يكتب لرسول الله، فأنزل الله جل ذكره ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ مِن سُلَالَةٍ مِّن طِينٍ ﴿١٢﴾﴾ [المؤمنون: 12] فأملاها عليه رسول الله، فلما بلغ قوله ﴿ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ﴾ [المؤمنون: 14] قال رسول الله: أكتب ﴿فَتَبَارَكَ اللَّهُ﴾ إلى آخر الآية، فقال إن كنت نبياً فأنا نبي، لأنه خطر ببالي ما أمليت عليَّ، فلحق كافراً. فهل كان عبد الله بن أبي سرح يعتقد في النبوة والوحي مثل ما سيعتقد اسبينوزا؟

عن المناخ العقلي في القرن السابع عشر الأوروبي؛ لم يكن الدين قد تقهقر بعد إلى الموقع الذي يستقر فيه الآن، بحيث ظل محتفظاً بعلاقة التماس التي تربط بينه وبين الدولة، ولكن التوجه العقلي بنزعته النقدية، كان قد شق طريقه في أرض الواقع وشرع في التعبير عن ذاته بخشونه، بحيث صار يتناول علاقة التماس بين الدين والدولة، وهو ما يعني الاقتراب من علاقة الدين بالشق الاجتماعي المتغير. كان اسبينوزا يحاول تسكين الدين داخل الفلسفة، فوضع المقدمات الأولية للدين من جديد على محك العقل، الذي اعتبره أفضل شيء في الوجود الإنساني وعن طريقه يبلغ هذا الوجود خيره الأقصى، وأعاد تعريف المصطلحات الواردة في الكتاب على نحو مغاير لمضامينها التقليدية، وأخضع الكتاب المقدس لمنهج النقد التاريخي الذي جمع فيه بين فكرة الوضوح الديكارتية وفحص النصوص على مستوى السند (التوثيق) والمتن (الموضوع). وانتهى من ذلك إلى القول صراحة بأن «الشرائع التي أوصى الله بها إلى موسى لم تكن إلا قانون دولة العبرانيين، وبالتالي لا يمكن فرضها على أي شعب سواهم، بل إن العبرانيين أنفسهم لم يخضعوا لها إلا في أثناء قيام دولتهم»[30]. كما انتهى إلى تحرير الدولة (التي أسسها على عقد اجتماعي ديمقراطي) من ضرورة الخضوع للشرائع الواردة عن طريق الوحي «فإذا رفضت السلطة العليا طاعة الله في ما أوحى به من قانون فهي حرة في ذلك، وعليها أن تتحمل ما ينتج عن ذلك من أضرار أو أخطار، أعني أنه لا يمكن أن يقف في سبيل ذلك أي قانون مدني (وضعي)» أو طبيعي؛ إذ يعتمد القانون المدني على مشيئة هذه السلطة وحدها، أما القانون الطبيعي فإنه يعتمد على قوانين الطبيعة التي لا علاقة لها بالدين (الذي يتخذ المصلحة الإنسانية هدفه الوحيد)، بل تتعلق بنظام الطبيعة الشامل، أي بمشيئة إلهية أزلية لا نعلمها. وهذا ما يبدو أن البعض شعروا به شعوراً مبهماً حتى قالوا: إن الإنسان يستطيع أن يخطىء في حق إرادة الله التي أوحى بها، ولكن ليس في حق المشيئة الأزلية التي قرر بها مقدماً مصير كل شيء»[31].

في هذا التحليل لا يؤسس اسبينوزا تحرير الدولة من إلزامية القانون

(30) رسالة في اللاهوت، ص 390، 391.

(31) السابق، ص 390.

الإلهي على فكرة الإرادة الأزلية لله التي لا تصدر تشريعات تفصيلية، ولا على فكرة الطبيعة التاريخية لهذه التشريعات وتعلقها بشعب خاص، بل يؤسس هذا التحرير على فكرة الحرية الطبيعية التي يمتلكها الإنسان حتى في مواجهة القانون العقلي، فكل «شخص في حالة الطبيعة ملزم بالقانون الموحى به، كما أنه يعيش طبقاً لقانون العقل، لأن ذلك ضروري لمصلحته ولخلاصه، ولكنه في ذلك حر في أن يرفض ذلك متحملاً ما ينتج عن رفضه من مخاطر وأضرار» ويسري ذلك على السلطة العليا في الدولة. وهو ما يرشح للقول بأن القانون المقصود هنا هو القانون الإلهي الشامل، مما يعني توسيع دائرة الحرية أمام الدولة إلى الحد الأقصى، ويؤسس لشرعية وضعية للدولة، مستقلة تماماً عن الشرعية الدينية. كان اسبينوزا يقدم هذا التحليل في معرض تبديد التعارض بين فكرته القائلة بأن سيادة الدولة (السلطة العليا) هي بطبيعتها مطلقة، في مواجهة كل شيء، وفكرته القائلة بوجود الالتزام بالقانون الإلهي، إذ سيكون على الدولة، شأنها شأن الرعايا، الالتزام بهذا القانون.

بصرف النظر عن الصياغات الالتفافية التي لجأ إليها أحياناً، وقف اسبينوزا على الأصول التاريخية للنص المسيحي بعهديه القديم والجديد، ووقف على الطابع التاريخي (الاجتماعي) للتشريعات المنصوصة في التوراة، وأشار إلى مسيحية القرن السابع عشر في أوروبا باعتبارها (الدين الكاثوليكي التاريخي) أو الدين البابوي، وقابل بينها وبين الدين الإلهي الخالص الذي يستطيع جميع البشر إدراكه بالنور الفطري.

يتقاطع هذا الطرح، في اهتماماته الموضوعية، مع المباحث التي تتصدى لها هذه الدراسة؛ منطوق المشكل الذي يُعالجه في القرن السابع عشر على المستوى المسيحي، يكاد يتطابق مع منطوق المشكل الذي تواجهه الحالة الإسلامية في اللحظة الراهنة. كما يتقاطع هذا الطرح (جزئياً) من حيث المنهج مع الخط المعتمد في الدراسة: في هذا الخط يحضر العقل كمرجعية أولية ونهائية. المقصود هنا هو العقل الكُلّي الذي يرادف الفطرة الإنسانية، والذي هو ـ بالخلق الإلهي ـ جزء من القانون الطبيعي العام، أي من إرادة الله الأزلية. أتعمّد هنا استعادة المفهوم المباشر لسلطة العقل من المنفى الذي وضع فيه، إما بسبب النزعة التجريبية التي تربط بينه وبين التجريد الخالص الذي تطعن به على الميتافيزيقا، أو بسبب النزعة الواقعية التي تربط بينه وبين

رومانسية المنهج التنويري، أو بسبب النزعة الاعتقادية التي تتوجس بطبيعتها من التفكير، والتي كرستها، عن وعي متواصل، سلطة المؤسسة الدينية عبر التاريخ. غير أن العقل هنا لا يتأمل ذاته، أعني (وهنا يبتعد نسبياً عن منهج الكلام والفلسفة) أنه يتأمل الواقع الذي يمكن توصيفه حسياً وينطلق منه (وهنا يقترب نسبياً من المنهج الاجتماعي التاريخي).

كان النظّام ـ الذي مارس الكلام بآليات فلسفية أكثر تجريداً من آليات الاعتزال المذهبية ـ قد توصل إلى ذات النتائج التي توصل إليها اسبينوزا، بسبب مصدر التأسيس المشترك بينهما، وأعني به مقدمات أرسطو الإلهية، ولكن اسبينوزا ـ الذي مارس الفلسفة، أحياناً، بآليات كلامية أقل تجريداً من آليات ديكارت الرياضية ـ وصل بتحليلاته إلى مدى أبعد من حيث نتائجها الضرورية، فوقف على الطابع التاريخي الاجتماعي للتشريعات المنصوصة في الكتاب. يلزم، بالطبع، ملاحظة الفارق (في السياق العقلي الاجتماعي الذي يفرض موضوعاته ومشاكله) ما بين القرن الثالث الإسلامي والقرن السابع عشر المسيحي. لم يكن المشكل وارداً على مستوى الاجتماع العقلي (الثقافة) في قرن النَظّام، ولذلك لم تنزع به تحليلاته إلى مقاربته.

ـ 3 ـ

أسباب النزول
استكمال بنية النص بأثر رجعي

ـ 1 ـ

التمييز الموضوعي بين المطلق الإيماني (الألوهية والأخلاق) الذي عالجه القرآن المكّي، والنسبي الاجتماعي (التشريع والطقوس) الذي عالجه القرآن المدني، يستبطن تمييزاً «مفترضاً» على مستوى المنهج في ما يتعلق بأسباب النزول؛ لنا أن نتوقع من المعالجة الأولى، كأصل عام، منهج المبادءة الذي لا ينتظر أسباباً تفصيلية كي يعبِّر عن موضوعه الكلّي العام المتمثل في قضية الإيمان، وأن نتوقع من المعالجة الثانية منهج التفاعل المباشر الذي يكشف عن فاعلية الاجتماع وحضوره في النص، وهي عملية طبيعية ترجع إلى قوانين

الضرورة الاجتماعية، التي تُعزى، في نهاية الأمر، إلى الإرادة الأزلية لله. ومع أن اعتبارات الواقع الاجتماعي المكي كانت تفرض ذاتها على إيقاع النص وأدواته التعبيرية، بحيث يمكن اعتبارها في مجملها سبباً كلياً لشكل البنية النصية، تظل المبادءة أصلاً في ما يتعلق بمضمون النص ومادته الموضوعية. في المقابل، ورغم أن النص المدني ظل حاملاً لمبادئه الكلّيّة ذات المضمون الإيماني، بدا التفاعل التفصيلي المباشر مع الواقع الاجتماعي صفة بارزة فيه، بفعل طبيعة المشاغل التي تحوَّل إليها في المرحلة المدنية، والتي انصبّت عموماً على توجيه مسار الجماعة المسلمة ونشاطها السياسي والاجتماعي (وهي بصدد التحوّل إلى دولة) في مقابل القوى المناوئة التي تمثّلت بحسب التسجيل القرآني في المشركين، والمنافقين، واليهود.

وعلينا أن نلاحظ هنا أن هذا النشاط، الذي غلب عليه الطابع السياسي والحربي، مغطى تماماً في النص المدني، ويكاد يستغرق مساحته الموضوعية: نستطيع من خلال هذا النص قراءة السجل الكامل لصراع الجماعة المسلمة مع هذه القوى منذ السرايا السابقة على غزوة بدر حتى غزوة تبوك، بما في ذلك قينقاع، وأُحُد، والنضير، والأحزاب، وقريظة، والحديبية، وفتح مكة، وحنين، ونستطيع من خلاله قراءة السجل الكامل للحوار اللاهوتي والتشريعي الذي جرى مع اليهود في المدينة، والذي أسهم في بلورة ملامح قانونية إسلامية متمايزة نسبياً، والحوار اللاهوتي الذي دار لاحقاً مع النصارى، إلى جانب الحوار مع العناصر المترددة من القبائل العربية في محيط المدينة، وهي العناصر التي وصفها النص بالمنافقين، وعَكَسَ جداله معها طابع المناورة.

ما أقصد إلى تأكيده هنا هو أن أحكام القرآن التي تنتمي عموماً إلى النص المدني، وصلت إلينا من خلال معالجة النص لهذه الوقائع والأحداث، ولم تصل إلينا من شكل مقولات كُلّيّة مستقلة أو منحوتة نظرياً. مبلغ التعميم هنا يسمح بالقول بأن تاريخ الجماعة المسلمة في مجمله يمثل سبباً إجمالياً للنزول، وينطبق ذلك بوجه خاص على تاريخ الجماعة في المدينة كسبب إجمالي للنزول في ما يتعلق بآيات الأحكام. أعني بذلك أن النص القرآني ينطوي في ذاته على أسباب نزوله التفصيلية، ويكشف ببساطة عن تفاعله المباشر مع الواقع الاجتماعي. ولكن صياغات النص في الغالب، لا تشير

صراحة إلى تلك الأسباب، رغم كونها ضرورية لفهم الآيات، وهو ما يستلزم ـ بداهةً ـ افتراض العلم بها من المخاطب، لأن النص ينطلق منها ويبنى عليها باعتبارها جزءاً من بنية الخطاب. (هي كذلك بالنسبة «للمخاطب» الأول بالنص، ولكنها ستكون لاحقاً بالنسبة إلى «قارىء» النص في المصحف أدوات من خارج النص، ومع ذلك ضرورية لفهمه). وحينئذ لا مفر من الإقرار بخصوصية الخطاب، وبأنه كان يعالج، كمقصود أساسي، حالات الواقع الآنيّة التي يعاينها المخاطبون، ولم يكن يصدر قانوناً عاماً مجرداً يشرع للمستقبل (بغض النظر عن النقاش حول استنباط التشريع منه لاحقاً: القابلية، الكيفية، المدى، الجدوى). يتداخل ذلك (كون الأسباب جزءاً من بنية الخطاب، ومن ثم افتراض علم المخاطب بها) مع الحقيقة التي أشرت إليها من قبل، والتي أعتبرها قاعدة الأساس في النظام التشريعي الذي اعتمده الرسول في المدينة، وهي أن: الأصل هو القانون العرفي السائد في المحيط العربي، والاستثناء هو التعديل الذي يستدعي تدخل النص، والذي غالباً ما كان جزئياً. هذا التداخل على مستوى الصياغة، يعكس ـ ببساطة ـ حقيقة التداخل على أرض الواقع بين النص والاجتماع، ولاحقية النص على الاجتماع في ما يتعلق بالأحكام التشريعية في المعاملات والطقوس، وهو السياق الذي يلزم أن نقرأ فيه أسباب النزول، باعتبارها مظهراً من مظاهر هذا التداخل، لا باعتبارها ـ كما في قراءة التدوين السلفي ـ مجرد مبحث من مباحث علم التفسير الذي يتعاطى مع النص كمعطة مغلق ونهائي، مستقل، في نهاية التحليل، عن أي فاعلية يمكن نسبتها إلى الفعل الاجتماعي.

سأعيد تناول هذا الطرح من خلال التمثيل بالنصوص:

﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلشَّهْرِ ٱلْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ ۖ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ ۖ وَصَدٌّ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ وَكُفْرٌۢ بِهِۦ وَٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ وَإِخْرَاجُ أَهْلِهِۦ مِنْهُ أَكْبَرُ عِندَ ٱللَّهِ ۚ وَٱلْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ ٱلْقَتْلِ ۗ وَلَا يَزَالُونَ يُقَـٰتِلُونَكُمْ حَتَّىٰ يَرُدُّوكُمْ عَن دِينِكُمْ إِنِ ٱسْتَطَـٰعُوا۟ ۚ وَمَن يَرْتَدِدْ مِنكُمْ عَن دِينِهِۦ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُو۟لَـٰٓئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَـٰلُهُمْ فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْـَٔاخِرَةِ ۖ وَأُو۟لَـٰٓئِكَ أَصْحَـٰبُ ٱلنَّارِ ۖ هُمْ فِيهَا خَـٰلِدُونَ ﴿٢١٧﴾﴾ **[البقرة: 217]**.

علينا قراءة هذا النص مرتين؛ في الأولى: مجرَّداً من أي معطيات خارج صياغته البنيوية، أي مستقلاً عن ظروف الواقع المحلية التي لابست ظهوره

الأول، ومن بينها السبب المباشر لنزوله، وفي الثانية: في ضوء هذه المعطيات والظروف. القراءة المجردة تقول إن النص يتضمن حكماً تكليفياً (قاعدة قانونية) هو تحريم القتال في الشهر الحرام، باعتباره إثماً كبيراً «قل قتال فيه كبير»، ثم يضيف تحفظاً مفاده أن الصد عن سبيل الله، والكفر به، وإخراج أهل المسجد الحرام (المهاجرين) منه هو إثم أكبر، لأن الفتنة أكبر من القتل. ولكننا مع القراءة الثانية التي تقترن بسبب النزول سنعلم أن النص كان يعالج حالة واقعية بعينها، تتعلق بسرية عبد الله بن جحش المعروفة، والتي جرت أحداثها في السنة الثانية من الهجرة، في سياق النشاط الحربي المبكر للرسول قبل موقعة بدر، وأن هذا التحفظ كان يعني استثناء قتال مشركي قريش من حكم التحريم. هذا المعنى غير مصرَّح به في النص المجرد، ولكنه كان في غاية الوضوح بالنسبة للمخاطَبين به، بحكم كونهم طرفاً في الوقائع التي يتعلق بها النص، والتي كان النص ـ صياغياً ـ يتداخل معها، بحيث تبدو جزءاً من بنيته المفهومية الواسعة، التي لا يمكن استكشاف مساحته الكلّيّة بدونها، ومن هنا تأتي ضرورة التعاطي مع هذا التداخل، ليس فقط كروايات إخبارية تقدم خدمة تفسيرية جزئية، بل كعلامة كاشفة عن البعد الزمني للنص، وعن آليات التفاعل بينه وبين الاجتماع. في سبب نزول الآية تتفق المصادر على الرواية التالية التي أنقلها عن الواحدي: «عن عروة بن الزبير أن رسول الله بعث سريّة من المسلمين، وأمَّر عليهم عبد الله بن جحش الأسدي، فانطلقوا حتى هبطوا نخلة، فوجدوا بها عمرو بن الحضرمي في عير تجارة لقريش في يوم بقي من الشهر الحرام، فاختصم المسلمين فقال قائلاً منهم: لا نعلم هذا اليوم إلا من الشهر الحرام، ولا نرى أن تستحلوه لطمع أشفيتم عليه، فغلب على الأمر الذين يريدون عرض الدنيا، فشدّوا على ابن الحضرمي فقتلوه وغنموا عيره. فبلغ ذلك كفار قريش، وكان ابن الحضرمي أول قتيل قتل بين المسلمين والمشركين، فركب وفد من كفار قريش حتى قدموا على النبي فقالوا: أتحلّ القتال في الشهر الحرام» وتضيف المصادر أن «ذلك بلغ رسول الله فقال: لابن جحش وأصحابه: ما أمرتكم بالقتال في الشهر الحرام، ووقّف العير والأسيرين وأبى أن يأخذ منه ذلك شيئاً فعظم ذلك على أصحاب السرية وظنوا أن قد هلكوا، وسقط في أيديهم، وأكثر الناس في ذلك، فأنزل الله تعالى: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ

عَنِ ٱلشَّهۡرِ ٱلۡحَرَامِ. . .﴾ فأخذ رسول الله العير فعزل منها الخمس فكان أول خمس في الإسلام، وقسم الباقي بين أصحاب السرية»[32].

في ضوء الظروف الواقعية الملابسة للنص، نفهم بوضوح أن الغرض من نزوله لم يكن التشريع لقاعدة تحريم القتال في الشهر الحرام، فقد كانت هذه القاعدة حكماً مقرراً في المحيط الإسلامي قبل نزول الآية، وهذا واضح من الجدال الذي دار بين أصحاب السرية قبيل القتال، ومن الموقف الاستنكاري للرسول حيال هذا الفعل، بل كان الغرض هو الرد على تشهير القرشيين بالرسول باعتباره خارجاً على الأعراف المتفق عليها، والتخفيف في الوقت ذاته، من عقدة الذنب التي ظل يعانيها أصحاب السرية حتى نزلت الآية. وهو ما يضعنا مباشرة حيال ضرب من ضروب المعالجة السياسية يتم في إطار إدارة الصراع مع القوى المناوئة للمسلمين ممثلةً هنا في كفار قريش، وليس حيال فعل تشريعي. ويؤكد هذا الفهم عبارة «يسألونك»، التي تتعلق بالمشركين من قريش، مما يصرف دلالتها إلى معنى الاستنكار، وينفي عنها أي مضمون استفتائي.

ويمثل هذا النص، في حد ذاته، نموذجاً من النماذج الدالة، ليس فقط على آنية المعالجة، بل أيضاً على محلية المضمون الذي كان يعالجه النص المدني في غالبه. يدرك الجميع الآن بعد المسافة التي تقطع بين الواقع الاجتماعي الراهن بأطره الثقافية والسياسية والاقتصادية، والمضمون الذي يحمله النص، والذي ينتمي إلى اجتماعيات الغزو القَبَلِيّة المعروفة في الجزيرة العربية أوائل القرن السابع، والتي عفا عليها الزمن. ويؤكد هذا المعنى ـ من جديد ـ على الحقيقة البسيطة التي تقول بتبعية التشريع للاجتماع، وعلى الحقيقة المركَّبة التي تقول بأن النص الديني عموماً لا يستطيع استثناء ذاته من هذه التبعية وهو يمارس الفعل التشريعي، وبأن النص الإسلامي ـ كنموذج ـ كان يعتمد العرف الاجتماعي السائد، ليس فقط كمصدر يستعير منه خياراته المنصوصة، بل كأصل يمثل القاعدة العامة التي تسري في ما لا يَرِد بشأنه

---

(32) انظر الواحدي، **أسباب النزول**، ص 58 ـ 60. والقرطبي، **الجامع**، ج 2، ص 30، 37. والطبرسي، **مجمع البيان**، ج 2، ص 58 وانظر في **سيرة ابن هشام**، **وتاريخ الطبري**، سرية عبد الله بن حجش.

نص. كان هذا المفهوم الأخير حاضراً في وعي الجيل الإسلامي الأول الذي عاصر النص، وتشير الشواهد إلى أنه ظل حاضراً، وإن بتغير طفيف، في وعي الجيل الثاني؛ بدليل أن بعض التابعين اعتبر هذه الآية ناسخة لحكم تحريم القتال في الشهر الحرام، رغم أن هذا التحريم لم يتضمنه نص قبل نزولها. مما يعني أن الحكم المنسوخ (تحريم القتال في الشهر الحرام) كان مقرراً بمقتضى الأصل العرفي، وهو ما ينطبق على حكم الخمس الذي طبّقه الرسول بالتأسيس على هذا الأصل العرفي قبل أن يعود النص إلى تبنيه صراحة في سورة الأنفال التي نزلت بعد غزوة بدر. ولكن هذا الوعي بدأ في التناقص تدريجياً تحت تأثير الثقافة التدوينية التي أعادت بناء المنظومة الإسلامية تحت شعار القطيعة الكاملة مع «الجاهلية»، والتي كانت متأثرة بدورها، بمنابع عقلية مختلفة، تنتمي إلى الواقع الاجتماعي الجديد في البلدان المفتوحة.

في التعامل التدويني اللاحق، سيتم تغييب هذا المفهوم ليحل محله مفهوم جديد هو مفهوم السُنَّة التقريرية. فبدلاً من القول بأن العرف «الجاهلي» كان معتمداً في الإسلام المبكر كأصل تشريعي عام، وبأنه كان يجد طريقة إلى النص الإسلامي بحكم علاقته الجدلية بالاجتماع، سيتم إلحاق المفردات المستمَدّة من هذا العرف بالشريعة عبر مفهوم السُنَّة. وفي هذه الحالة سيكون الإلحاق فعلاً استثنائياً، وليس فعلاً صادراً عن القاعدة العامة، فالقاعدة العامة في هذا الصدد هي النصوص، التي صارت متوفرة بما يكفي، نتيجة لعملية التنصيص التدوينية التي صاحبت إنشاء مصطلح السنة (داخل هذا المصطلح الأصل هو السنة القولية أو الأحاديث، والاستثناء هو السنة العملية أو السنة التقريرية). وسنلاحظ هنا أن إقرار الرسول بالأعراف الجاهلية كثيراً ما يتم، حسب الروايات، عبر فعل صادر عن أحد الصحابة. ورغم أن ذلك لا يغيّر من طبيعة الفعل من جهة انتمائه إلى العرف «الجاهلي» إلا أنه يشي (حسب الدلالات التي ستسفر عنها المنظومة السلفية لاحقاً) بالرغبة الكامنة في القطع مع المرحلة السابقة على الإسلام، وقد نقرأ فيها ـ إن صح التعبير ـ نوعاً لا شعورياً من «تدليس المتن»، ينطوي على محاولة لإخفاء المصدر الأصلي للحكم الذي لم يخترعه الصحابي اختراعاً مفارقاً، بل نقله عن محيطه الاجتماعي «الجاهلي»، وهي مسلكية عقلية يتسع حضورها في الثقافة الدينية، كلما أمعنت بمرور الوقت في التدوين المنظم،

حيث تتضخم حساسيتها الدفاعية حيال منظومتها المدوَّنة ذات الأصل «الإلهي المفارق». في التمثيل لذلك سأنقل المعالجة التي قدمها القرطبي لحكم «الخمس» في تفسيره «الجامع لأحكام القرآن»: «وقال لهم عبد الله بن جحش: اعزلوا مما غنمنا الخمس لرسول الله، ففعلوا، فكان أول خمس في الإسلام، ثم نزل القرآن: ﴿وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّمَا غَنِمۡتُم مِّن شَيۡءٖ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ﴾ **[الأنفال: 41]** فأقرّ الله ورسوله فعل عبد الله بن جحش ورضيه وسنَّه للأمة إلى يوم القيامة، وهي أول غنيمة غنمت في الإسلام». ففي هذا التعقيب الذي أدلى به القرطبي، يبدو عبد الله بن جحش (وهو ابن عمة الرسول)، وكأنه هو من اخترع حكم تخصيص حصة للرئيس من الغنائم الناجمة عن الحرب. وهذا مخالف للحقائق المعروفة في التقاليد القبلية السائدة قبل الإسلام، والتي بمقتضاها يتحصّل شيخ القبلية على ربع الغنائم أو الأسلاب التي يستولي عليها محاربوها، حتى ولو لم يشترك في القتال، وهو عرف موثَّق في الشعر الجاهلي: «لك المرباع منها والصفايا.. وحكمك والنشيطة والفضول». ولنا أن نستبعد افتراض الجهل من جانب القرطبي والتفسير السلفي عموماً بهذه القاعدة وسريانها كقانون عرفي في المحيط الجاهلي، وهي منتشرة في المصادر العربية من **تاج العروس**، إلى **الكامل**، و**شرح ديوان الحماسة** حيث نقرأ قول أبي عبيدة «كان رئيس القوم في الجاهلية إذا غزا بهم فغنم أخذ من جماعة الغنيمة ومن الأسرى والسبي على أصحابه المرباع، وهو الربع، فلذلك قال «لك المرباع» فصار هذا المرباع الذي كان في الجاهلية للرئيس خمساً. وكان له الصفايا من جماعة الغنائم والأسلاب والكراع قبل القسمة، وهو أن يصطفي لنفسه شيئاً، جارية أو سيفاً أو فَرَساً أو ما شاء. وبقي الصفى على حاله في الإسلام: اصطفى النبي سيف منبه بن الحجاج ذا الفقار يوم بدر، واصطفى جويرية من بني المصطلق يوم المريسيع فجعل صدقتها عتقها وتزوَّج بها، واصطفى صفية بنت حيي ففعل ذلك بها»[33].

---

(33) البيت لعبد الله بن غنمة الضبي، يخاطب بسطام بن قيس سيد بني شيبان. انظر **شرح ديوان الحماسة للمرزوقي**، ص 316، وانظر تاج العروس للزبيدي 5228.

- 2 -

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلۡقِصَاصُ فِي ٱلۡقَتۡلَىۖ ٱلۡحُرُّ بِٱلۡحُرِّ وَٱلۡعَبۡدُ بِٱلۡعَبۡدِ وَٱلۡأُنثَىٰ بِٱلۡأُنثَىٰۚ فَمَنۡ عُفِيَ لَهُۥ مِنۡ أَخِيهِ شَيۡءٞ فَٱتِّبَاعُۢ بِٱلۡمَعۡرُوفِ وَأَدَآءٌ إِلَيۡهِ بِإِحۡسَٰنٖۗ ذَٰلِكَ تَخۡفِيفٞ مِّن رَّبِّكُمۡ وَرَحۡمَةٞۗ فَمَنِ ٱعۡتَدَىٰ بَعۡدَ ذَٰلِكَ فَلَهُۥ عَذَابٌ أَلِيمٞ ١٧٨﴾ **[البقرة: 178]**.

في هذه الآية مثال آخر لما سميته «التداخل على مستوى الصياغة» بين النص والواقع، حيث يكون السياق الاجتماعي، ممثلاً في سبب النزول، جزءاً ضمنياً من البنية الكلّيّة للنص، وليس مجرد عامل خارجي يلقي مزيداً من الضوء على دلالته. لا يتعلق الأمر ابتداءً بالدلالة، بل يتعلق بالبنية. فقبل الحديث عن الدلالة يتعين اكتمال البنية، في بعض النصوص تكون البنية مكتملة صياغياً، ولكنها تحتاج مع ذلك إلى الإحاطة بالسياق الظرفي الذي نزل فيه النص كي تتمكن من إنتاج دلالتها الكاملة. وفي هذه الحالة يلعب سبب النزول دوره التفسيري المساعد المعروف في المدونات السلفية. وفي بعض النصوص، كما في الآية الماثلة، إذ تكشف الصياغة عن بنية غير مكتملة، من حيث هي تبنى على معطيات خارجية قائمة في الواقع، مفتَرِضَةً، بالطبع، علم المخاطب المعني بها، وفي هذه الحالة تصير هذه المعطيات لازمة لإكمال البنية قبل لزومها لإضاءة الدلالة[34].

بحسب الصياغة المجردة ينحصر معنى الآية في الآتي: يفرض عليكم

---

(34) انظر مثلاً الآية 3 من سورة النساء ﴿وَإِنۡ خِفۡتُمۡ أَلَّا تُقۡسِطُواْ فِي ٱلۡيَتَٰمَىٰ فَٱنكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ مَثۡنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَۖ...﴾ فالربط بين اليتامى والزواج من مثنى وثلاث ورباع، ينتج صياغة إشكالية، بحيث إن المعنى لا يستقيم إلا بافتراض محذوف معلوم من المخاطبين لحظة الخطاب، ولا يفضي إليه البناء المجرد للآية. هذه القطعة المحذوفة من البنية النصية تتعلق بالواقع التفصيلي لجماعة المؤمنين في المدينة (هي كما يفهم من السياق العام ومن الآية 127 من السورة خاصة بحماية يتامى النساء). وقارن أيضاً بين الآية 12 والآية 176 من السورة ذاتها، في تناول كل منهما لحكم الكلالة. الدلالة هنا ضرورية على أن النص يتعلق بحالة خاصة تفصيلية وظرفية معلومة بالنسبة إلى المخاطبين بها. عدم إيرادها في النص يجعل من العسير فهمه على غير المخاطَب بها أولاً، وهذا ليس شأن النص «التشريعي» الذي يقصد تكليف الكواف على وجه التأبيد. وانظر في الإشكالات التي تثيرها الآية 158 من سورة البقرة على مستوى الصياغة البنيوية، **تفسير الطبري**، ج 2، و**تفسير القرطبي**، وانظر في سياق نزولها، الواحدي، **أسباب النزول**، ص 43، و**صحيح البخاري**، ج 3، ص 195.

القصاص عندما يقتل الحر حراً، أو يقتل العبد عبداً، أو تقتل الأنثى أنثى، فليس في النص إشارة إلى حالة الحر بالعبد، أو العبد بالحر، أو الذكر بالأنثى أو الأنثى بالذكر. ولكننا حين نقرأ الآية في سياق الواقعة التي نزلت بسببها، سنكتشف أن الغرض من نزولها لم يكن إنشاء حكم القصاص كقاعدة عامة في العقاب على جريمة القتل، (فهذا الحكم مفروض سلفاً قبل نزول هذه الآية، ومعلوم لدى المخاطَبين طبقاً للعرف القانوني السائد، والمعتمد كأصل تشريعي من قبل الرسول. وعبارة «كتب عليكم»، لا تفيد بحسب الاستخدام القرآني، معنى الإنشاء الابتدائي للحكم، بل قد تشير إلى معنى الإقرار بحكم قائم تمارسه الجماعة بمقتضى العرف، أو بأمر شفوي من الرسول، كما في حكم الصوم الذي ظل المسلمون يمارسونه عدة سنوات قبل نزول آية ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ﴾)، بل كان الغرض من نزولها معالجة حالة بعينها اقتضت قصر الإشارة في النص على الحر بالحر، والعبد بالعبد، والأنثى بالأنثى. تروي المصادر أن الآية نزلت «في حيَّين من أحياء العرب كانت بينهما دماء، وكان لأحدهما طول على الآخر، فقالوا: نقتل بالعبد منا الحر منكم، وبالمرأة الرجل»[35].

كان النص التشريعي جزءاً من محيط تشريعي أوسع يتضمن العرف السائد الذي يمثل الأصل، وكان النص التشريعي يستهدف أساساً معالجة الحالات الواقعية على نحو آني، ولذلك كان يعتمد في صياغته على الواقع ويبني عليه. لاحقاً مع التحوّل إلى ثقافة التدوين، حيث أعيد بناء المنظومة الدينية، جعلت هذه الثقافة من واقع الجماعة الأولى قانوناً، من خلال تعاملها مع النص ككيان تشريعي مجرد، مستقل في ذاته، ومستغنى عن العالم، وهو مفارق للتاريخ يلقى عليه ولا يتلقى منه. هذه الرؤية تقوم على تجاهل صريح لحقيقة بسيطة هي: «أن الواقع، ممثلاً في السجل التاريخي للجماعة الأولى، يظل كامناً في النص، ولا سبيل إلى تجريده منه. وعندما يتم هذا التجريد يبدو النص في كثير من الأحيان عصيّاً على الفهم، وجامعاً لتناقضات زمنية وموضوعية، سيلجأ العقل السلفي في سبيل حلّها، إلى معالجات أصولية ولسانية لا تخلو من الافتعال، وتتسم في مجملها بالاضطراب. كنموذج

(35) الواحدي، **أسباب النزول**، ص 46.

لذلك، احتاج النص الماثل، في معالجات التفسير والفقه السلفية، إلى كثير من العنت والتكلف للوصول إلى تأويل سائغ لبنيته غير المكتملة، وهو ما يظهر بوضوح في الأقوال المتعددة التي طرحت تفسيراً للآية: تنقل الروايات عن ابن عباس «الحر بالحر، والعبد بالعبد، والأنثى بالأنثى، نسختها وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس، وكان الرجل لا يقتل بالمرأة، ولكن يقتل الرجل بالرجل والمرأة بالمرأة، فنزلت أن النفس بالنفس»[36]. ويفهم من هذا التأويل أن الآية تتضمن معنى أن الحر لا يقتل بالعبد، والرجل لا يقتل بالمرأة، وأن ذلك ظل سارياً في التشريع الإسلامي إلى نهاية العهد المدني حيث نزلت آية المائدة ﴿أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ﴾. يمكن أن نغضّ النظر هنا عن كون آية المائدة إخبارية، وكونها تتعلق بالتوراة، مما ينفي عنها إمكانية أن تكون ناسخة أصلاً، ولكن علينا ملاحظة أن بنية النص المجردة لا تتضمن هذا الحكم المنسوخ، فهي فقط تتضمن حكم الحر بالحر، والعبد بالعبد، والأنثى بالأنثى، من دون أن تشير إلى حكم الحر بالعبد، والرجل بالمرأة، فإذا صح أن هذا الحكم الأخير كان سارياً كي يصح القول بنسخه، فلا بد أنه كان كذلك لا بحكم الآية، بل بمقتضى الواقع العرفي السائد الذي يتداخل في بنية النص، الأمر الذي تجاهله التدوين السلفي وهو يتعامل مع النص مجرداً عن أي معطيات خارجية باعتباره جزءاً من وثيقة كُلّيّة مكتوبة، ذات وجود أزلي مقدَّر في اللوح المحفوظ.

وينقل القرطبي عن علي بن أبي طالب والحسن البصري «أن الآية نزلت مبيِّنة حكم المذكورين، ليدل ذلك على الفرق بينهم وبين أن يقتل حرٌ عبداً أو عبدٌ حراً، أو ذكرٌ أنثى أو أنثى ذكراً. وقالا: إذا قتل رجل امرأةً فإن أراد أولياؤها قتلوا صاحبهم ووفوا أولياءه نصف الدية، وإن أرادوا استحيوه وأخذوا منه دية المرأة. وإذا قتلت امرأة رجلاً فإن أراد أولياؤه قتلها قتلوها وأخذوا نصف الدية. وإلا أخذوا دية صاحبهم واستحيوها»[37]. نحن حيال تأويل حسابي غريب، ينزل بقيمة النفس الإنسانية إلى مرتبة الأشياء التي يُعوَّض

(36) النحاس، **الناسخ والمنسوخ في القرآن**، ص 20. وانظر القرطبي، **الجامع** م 1، ج 2، ص 164.

(37) القرطبي، السابق، ص 165.

عنها، كما في المعادلات الجبرية، بالأرقام، وهو، مرة أخرى، يحمِّل النص بمعنى التفريق بين الحر والعبد، والرجل والمرأة وينسب إليه صراحة أن الحر لا يُقتل إذا قتل العبد قصاصاً، يقول القرطبي «والجمهور من العلماء لا يقتلون الحر بالعبد، للتنويع والتقسيم في الآية، وقال أبو ثور: لما اتفق جميعهم على أنه لا قصاص بين العبيد والأحرار فيما دون النفوس كانت النفوس أحرى بذلك، ومن فرَّق منهم بين ذلك فقد ناقض. وأيضاً فالإجماع فيمن قتل عبداً خطأً أنه ليس عليه إلا القيمة، فكما لم يشبه الحر في الخطأ لم يشبهه في العمد. وأيضاً فإن العبد سلعة من السلع يباع ويشترى ويتصرف فيه الحر كيف شاء، فلا مساواة بينه وبين الحر ولا مقاومة»[38].

ومن الغريب اللافت أن جمهور الفقه السني الذي يذهب ـ بحسب القرطبي ـ إلى أن الحر لا يقتل بالعبد تأسيساً على الآية، يُجمع ـ بحسب القرطبي أيضاً ـ على قتل الرجل بالمرأة والمرأة بالرجل، رغم أن الآية تجمع بين الحكمين في سياق واحد. إن ما يستوقفني هنا ليس هذه الغلاظة «الموضوعية» التي تستطيع التفرقة في ما يتعلق بحرمة النفس بين إنسان وآخر وتحاول تأسيس ذلك على نص قرآني، فحسب، بل يستوقفني من حيث المبدأ، أن تكون الروح الإنسانية موضوعاً لتقنيات الصنعة الفقهية، وهي تستند غالباً إلى رواياتٍ من أحاديث الآحاد الظنية بطبيعتها، وتكون النتيجة أن تقرر مصائر النفوس الإنسانية (وهي مسألة تقع في صميم المطلق الأخلاقي السابق على النص) بناء على خبر مسند هنا أو منقطع هناك. كنموذج لذلك يقول ابن العربي: «لقد بلغت الجهالة بأقوام أن قالوا: يُقتَلُ الحر بعبد نفسه، ورووا في ذلك حديثاً عن الحسن عن سمرة أن رسول الله قال «من قتل عبده قتلناه» وهو حديث ضعيف، ودليلنا قوله تعالى ﴿وَمَن قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِۦ سُلْطَٰنًا فَلَا يُسْرِف فِّى ٱلْقَتْلِ﴾ **[الإسراء: 33]** والولي هاهنا السيد فكيف يجعل له سلطاناً على نفسه. وقد اتفق الجميع على أن السيد لو قتل عبده خطأً أنه لا تؤخذ منه قيمته لبيت المال. وقد روى عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن رجلاً قتل عبده متعمداً، فجلده النبي ونفاه سنة ومحا سهمه من المسلمين ولم يقده به»[39]. ولتقديم نموذج آخر لهذا المنهج

---

(38) السابق، ص 164.

(39) القرطبي، **الجامع**، ص 165، السابق.

أنقل عن القرطبي: «الجمهور أيضاً على أنه لا يقتل مسلم بكافر، لقوله ﷺ لا يقتل مسلم بكافر» أخرجه البخاري عن علي بن أبي طالب. ولا يصح لهم ما رووه من حديث ربيعة أن النبي قتل يوم خيبر مسلماً بكافر، لأنه منقطع، ومن حديث البيلماني وهو ضعيف عن ابن عمر عن النبي مرفوعاً. قال الدارقطني لم يسنده غير إبراهيم بن أبي يحيى وهو متروك الحديث، والصواب عن ربيعة عن ابن البيلماني مرسل عن النبي. وابن البيلماني ضعيف الحديث لا تقوم به حجة.. ولا يصح في الباب إلا حديث البخاري، وهو يخصص عموم قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى﴾[40].

في النموذجين السابقين استخدمت روايات الآحاد على نحو مناقض لدلالة النص القرآني، وفي كليهما استخدمت آليات علم الحديث الإسنادي في غير صالح المساواة بين البشر في حرمة النفس. ويكشف نموذج ابن العربي في تعاطيه مع آية الإسراء ﴿وَمَن قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِ سُلْطَانًا﴾ عن تفسير حسابي جاف وخشن، يقدم اعتبارات التأويل الصورية على اعتبارات الروح الأخلاقي الموضوعية، التي تنتصر للمساواة والعدالة وحرمة النفس الإنسانية، وهي في ذاتها من الدين المطلق الذي يسبق الفقه والنص جميعاً. وينتمي النموذجان إلى ثقافة التديّن التدويني التي صارت تعي مفهوم النص (تتلقى ثم تصدر الدين من خلال «نصوص»)، بعد تجميع الآيات القرآنية في وثيقة واحدة مكتوبة، وإنشاء مصدر مرجعي جديد، مكتوب أيضاً، تحت مسمى السنة، أسس له الشافعي من خلال القول بأن روايات الحديث الآحادية هي السنة، وبأن السنة باعتبارها وحياً هي صنو القرآن، أي مكافئة له في النصية، وتملك، من ثم صلاحية تخصيص عمومه وتقييد مطلقه (أي إلغاء دلالته جزئياً)، وتملك، لدى بعضهم، صلاحية نسخه (أي إلغاء دلالته الكلّيّة).

ويتواصل تعدد الأقوال في تأويل الآية، فبحسب النحاس في نواسخ القرآن، «قال السدي هي في الفريقين وقعت بينهم قتلى فأمر النبي أن يقاص بينهم ديات النساء بديات النساء، وديات الرجال بديات الرجال.. والقول الخامس أن الآية معمول بها بقتل الحر بالحر والعبد بالعبد والأنثى بالأنثى، بهذه الآية. وبقتل الرجل بالمرأة والمرأة بالرجل، والحر بالعبد، والعبد

(40) القرطبي، السابق...

بالحر، لقوله تعالى: ﴿وَمَن قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِۦ سُلْطَٰنًا﴾ وبقول رسول الله «الذي تقتله الجماعة المؤمنون تتكافأ دماؤهم» فهو صحيح عن النبي»[41]. وإلى هذا التأويل الأخير يذهب أبو حنيفة (وهو من القائلين بعدم صلاحية أحاديث الآحاد لتخصيص عموم القرآن)، فهو يتفق مع الكوفيين والثوري وابن المسيب وقتادة والنخعي (من فقهاء التابعين) على أن الحر يقتل بالعبد، والمسلم يقتل بالذمي، استناداً إلى عموم مطلع الآية ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِصَاصُ فِى ٱلْقَتْلَى﴾.

ولكنا سنعود فنقرأ في المصادر الشيعية: «قال الصادق: ولا يقتل حر بعبد، ولكن يضرب ضرباً شديداً ويغرم دية العبد، وهذا مذهب الشافعي، وقال قتل رجل امرأة فأراد أولياؤها أن يقتلوه أدوا نصف ديته إلى أهل الرجل. وهذا حقيقة المساواة، فإن نفس المرأة لا تساوي نفس الرجل، بل هي على النصف منها، فيجب إذا أخذت النفس الكاملة بالنفس الناقصة أن يرد فضل ما بينهما. وكذلك رواه الطبري في تفسيره عن عليّ»[42].

اللغة هنا ليست صادمة للحس الأخلاقي العام فحسب، بل أيضاً متنافرة مع الحس العقلي، والذوق الثقافي المعاصر، وهي تنقلنا إلى مناخات إثنولوجية تبدو بعيدة وممعنة في التاريخية، حيث كانت العبودية جزءاً طبيعياً من النظام الاجتماعي، وحيث كان بالإمكان الحديث عن المرأة كنفس ناقصة، حتى في ما يتعلق بحقها في الحياة، وقبل ذلك، حيث كان بالإمكان الحديث عن «نصف» نفسٍ إنسانية يمكن التعويض عنه جبرياً بالمال. كل هذا من إنتاج النص في قراءة جمهور الفقه والتفسير، الذي لم يستطع قراءة النص خارج ثقافته. والسؤال هو: هل يمكن أن يُنسب هذا الإنتاج إلى جوهر الدين المطلق (الله ـ الأخلاق)؟ أم أن علينا الاعتراف بأن ثمة تاريخاً اجتماعياً مخبوءاً في النص؟

لا أهدف الآن إلى تقييم السياسة العقابية في الفقه الإسلامي المقارن،

---

(41) النحاس، **الناسخ والمنسوخ في القرآن**، ص 12.

(42) الطبرسي، **مجمع البيان في تفسير القرآن**، م1، ص 382، 383. وانظر الطبري، **التفسير**، البقرة، الآية 178.

بل أورد هذه النقول في سياق الكشف عن الطبيعة التاريخية للنص التشريعي الديني، كنماذج للاضطراب الذي يعتري معالجات التفسير السلفي نتيجة لتجاهل التداخل البنيوي بين النص والواقع الاجتماعي الملابس له. في الحالة الماثلة تعامل التفسير، كالعادة، مع الآية كنص مكتمل البنية (له تكون سابق في اللوح المحفوظ) مستقل عن الوقائع الآنية التي تنزل لمعالجتها على نحو خاص، أي إنه لم يعتبر ملابسات النزول (وهي أوسع من سبب النزول كواقعة) امتداداً مضمراً لبنية النص، فكانت النتيجة أن النص لم يكشف عن دلالة واضحة، بل احتاج إلى مداورة تأويلية واسعة، طلباً لهذه الدلالة، انتهت لدى جمهور الفقه إلى نتائج معاكسة لمضمون الآية. فمضمون الآية، في واقع الأمر، يقول: لقد فرض عليكم ـ كحكم عام ـ أن من قَتَل يُقتل (فهذا هو معنى القصاص من اللغة وفي الاصطلاح) وتطبيقاً لهذا الحكم العام لا يجوز لكم قتل حر بعبد ما لم يكن هو قاتله، ولا قتل رجل بامرأة ما لم يكن هو قاتلها. هنا لعبت الحالة الخاصة (سبب النزول) دوراً ضرورياً في إنتاج دلالة النص بسبب كونها جزءاً من بنيته. وهنا كان النص من خلال هذه الحالة يؤكد على القاعدة العامة ﴿كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلۡقِصَاصُ فِي ٱلۡقَتۡلَىۖ﴾ وليس العكس كما قرأه جمهور الفقه.

كقاعدة عامة كان القصاص هو العقوبة المقررة للقتل في النظام القانوني العرفي السائد في الجزيرة العربية قبل الإسلام. ودون حاجة للخوض في مصدرها الأصلي، سنلاحظ التشابه من بعض الوجوه بين هذه القاعدة والمعالجة التوراتية للعقاب على القتل العمد من ناحية، والقوانين البابلية التي تسرَّبت إلى المحيط العربي خصوصاً قانون حمورابي، من ناحية أخرى: شددت التوراة على القصاص كعقوبة منفردة، لا يجوز استبدال الدية بها، ولا يجوز توقيعها إلا في مواجهة القاتل. ففي سفر التكوين: «سافك دم الإنسان بالإنسان يسفك دمه» (6/9) وفي اللاويين «إذا أمات أحد إنساناً فإنه يقتل» (17/24)، وفي العدد «عن الأرض لا يكفَّر لأجل الدم الذي سفك فيها إلا بدم سافكه» (33/35) بينما أباح قانون حمورابي توجيه العقوبة إلى غير القاتل: «إذا ضرب رجل بنت رجل آخر وسبب لها إسقاط ما في جوفها، فعليه أن

يدفع عشرة شيقلات من الفضة لإسقاط ما في جوفها» و«إذا توفيت تلك المرأة فيجب قتل بنته» (م 209، م 210). ومع الإقرار من قبل العرف الجاهلي بأصل قاعدة القصاص، التي تعني قتل القاتل بمن قتله، كانت اجتماعيات النظام القبلي الخشنة ذات الطابع الطبقي والذكوري، تدفع باتجاه تجاوز هذه القاعدة، سواء من جهة العدد (قتل الجماعة بالواحد) أو من جهة النوع (قتل الحر بالعبد، والرجل بالمرأة). وكان هذا التجاوز هو الحالة الواقعية التي يهدف النص إلى علاجها. وقد فعل ذلك من خلال تأكيد القاعدة العامة، التي كانت مقررة بمقتضى العرف.

- 3 -

عموم اللفظ وخصوص السبب

سلفياً: يندرج مبحث أسباب النزول، كموقع أصلي، في علوم القرآن التي ينصب اهتمامها على تاريخ النص وبنيته الشكلية، بينما يلعب، في مدونات التفسير، دوراً مساعداً في كشف دلالة النص أو في تأويله. ومن هذه الزاوية المتقاطعة يتمدد حضوره إلى الفقه وعلم الأصول. تتناغم هذه العلوم فيما بينها تناغماً داخلياً واضحاً، ويفضي كل منها إلى الآخر، على نحو يكشف عن صدورها المشترك عن ثقافة التدوين المنظّم التي تطور إليها التديّن الإسلامي في القرنين الثاني والثالث الهجريين. تبلورت علوم القرآن، كعنوان مستقل، في وقت متأخر، ومع ذلك فإن مقولاتها الأولية ترجع إلى الملابسات المبكرة لعملية جمع القرآن التي أسفرت عن إنشاء المصحف، وما صاحبها، في غضون الفتنة، من مطاعن تتعلق بمبدأ الجمع، وترتيب السور والآيات، وما عرف بنسخ التلاوة. الأمر الذي وجّه مسارها ـ كما سبقت الإشارة ـ وجهة دفاعية، ودفع بها إلى تبنّي مقولة النزول المسبق والمجمل للقرآن، كما تم جمعه أو قريباً منه، في اللوح المحفوظ. وهي مقولة تقطع الطريق مسبقاً أمام أي نقاش حول التفاعل الطبيعي بين النص والاجتماع، وتُفقِد أسباب النزول، باعتبارها مظهراً مباشراً لهذا التفاعل، أي قيمة فعل حقيقية، رغم الحديث السلفي المتكرر عن أهميتها ولزومها لفهم معاني الآيات. نتيجة لذلك، وكما يظهر من النماذج التي أوردتها في الفقرتين السابقتين، لم تقف الممارسات التفسيرية

والفقهية على الطبيعة الحقيقية لعلاقة التداخل بين النص القرآني والواقع الاجتماعي المزامن له، بل كانت تضمر نزوعاً للقطع بينهما لحساب القول بالأصل المفارق والمسبَق للنص. وهو النزوع الذي سيتم تقنينه، لاحقاً في علم الأصول، بقاعدة استباقية تقول: العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب.

لا تتوافق هذه الرؤية برُمّتها، من حيث المبدأ، مع المصادرات الأولية التي أنطلق منها في هذه الدراسة، والتي تنبني على قراءة توصيفية لبنية النص وتاريخ الواقع على السواء. بحسب هذه القراءة: يفرض الاجتماع حضوره على منطوق البنية الدينية، ليس فقط في المرحلة اللاحقة على تكوّن النص (عبر التأويل، والتوظيف، في التفسير والكلام والفقه، بتأثير الثقافة التي تسقط حمولتها على النص)، بل قبل ذلك، من خلال الإسهام، ابتداءً، في تكوّن النص، أو من خلال الانفراد بإنشائه (كما حدث في تنصيص الحديث). نتيجة لذلك يتحدد موقع «أسباب النزول» داخل هذا الطرح الكلي، كتجليات واقعية لظاهرة التفاعل بين النص والاجتماع، تعكس الحضور الأصلي للاجتماع كجزء من بنية النص. وهو ما يظهر بوضوح تام في التشريع.

في هذه الحالة لن تكون المسألة الأساسية هي ما إذا كانت العبرة في استنباط المعنى بعموم اللفظ أم بخصوص السبب. لأنه أياً كان المعنى المستنبط لن يتغير موقع أسباب النزول كمظهر للتفاعل بين النص والاجتماع، وكعلامة على لاحقية الأول على الثاني، وبالتالي على زمنية النص التشريعي ومحليته. المسألة إذاً لا تتعلق بدلالة النص التشريعي (مبحث أصولي فقهي) بل باجتماعانية هذا النص التي تفرض التساؤل عن قوة سريانه الإلزامية في الزمان (مبحث تاريخي، أنثربولوجي، قانوني، ديني)، وحينئذ سيتوفر لدينا منطوق جديد لمسألة جديدة:

هل العبرة بمجرد النصية أم بمضمون النص؟

العبرة بمجرد النصية: تعني أن مجرد ورد الحكم في نص يعني أنه صار مطلقاً في الزمان، بغض النظر عن المحيط الاجتماعي الذي استدعى وروده، والذي تم تفصيل النص على مقاييسه وحاجاته، وما إذا كان هذا المحيط الاجتماعي لا يزال قائماً بهياكله وأبنيته الاقتصادية والثقافية أم لا. أما كون العبرة بمضمون النص فيعني: وجوب النظر في هذا المضمون كي نفرِّق بين

المطلق الذي ينتمي لأصل الدين (الإيمان بالله والأخلاق الكلّيّة) فهو ثابت ممتد في الزمان، وبين النسبي الذي يتعلق بالاجتماع المباشر (كالتشريع) فهو متغير بضرورة الاجتماع، حتى لو تضمَّنه نص. لأن تضمُّنه من قبل النص لا يغير من طبيعته المتغيرة، وهذه مسألة بالغة الوضوح باستقراء الواقع، وبالعقل الكلّي. فلدينا من ناحية، طبيعة الاجتماع التي تقول بالتغير، ولدينا من ناحية أخرى طبيعة الدين التي لا تعمل خارج الاجتماع، بل تستهدفه، والتي تدفع من ثم إلى تبني خياراته.

بطبيعة الاجتماع يتجاوز الزمن الأحكام التشريعية رغم ورودها في النص الديني، ورغم أنها وردت حين وردت في صيغ العموم، ولم تتضمن أي إشارة توقيتية (وهذا لا يتناقض ـ بحسب النظام اللغوي ـ مع أغراضها الآنية المفترضة). الأمثلة الصريحة لذلك متعددة في النصوص القرآنية، أشير من بينها إلى جميع الأحكام التي تتعلق بالرقيق والإماء (في الفداء، والزواج، والعقوبات)، والأحكام التي تتعلق بالقتال (الأشهر الحرم، وتوزيع الغنائم، والأخماس، والصفايا). وهي أحكام يشير تاريخها إشارة واضحة، إلى تعلق نصوصها بأطر اجتماعية وثقافية إقليمية مخصوصة. ويعني ذلك أن القاعدة التي تفصل في سريان التشريع من عدمه، تصدر دائماً من صميم الواقع التاريخي، أي من داخل الاجتماع، وأن التشريعات النصية تملك إمكانية البقاء في المجتمعات المعاصرة بقدر ما بقيت هذه المجتمعات منتمية بهياكلها الاقتصادية والاجتماعية وأطرها الثقافية والعقلية، إلى مناخات التشريع النصي القديمة.

ومع ذلك، فإن العبرة، في دلالة النص أي نص، ليس بعموم اللفظ ولا بخصوص السبب، بل هي، ضمن اعتبارات أخرى مركبة، بـ«مراد النص».

من جانبي لا أحفل كثيراً بالتفرقة التي تعتنقها البنيوية بين ما يعطيه مصطلح «مراد النص»، وما يعطيه مصطلح «مراد الشارع» أو صاحب النص. فرغم أن المصطلح الأخير يتسع ليشمل المعطيات الخارجية التي لا يتضمنها النص، والتي هي، مع ذلك لازمة لإنتاج دلالته، إلا أن من الصعب الفصل بين النص وإرادة صاحبه، لأنه ما من نص إلا وخلفه إرادة من خارجه، أعني أنه لا وجود لنص مملوك لذاته، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن إدراك مراد النص (فهمه) سيخضع في النهاية لعملية استدلال من خارجه، أعني من

قبل المتعاطي مع النص، وهي عملية تكفل استحضار المعطيات الخارجية كلما كان ذلك ضرورياً وممكناً. إذاً فعملية الاستدلال خارجية دائماً. والنص لا يشرح ذاته إلا عبر ثقافة المتلقي، وهو ما يجعل النص في الحقيقة، عرضة للتلقي، في اللحظة التي يُفترض أو يُظن أنه يُلقِي. ورغم الحضور المفترض للكوابح الحيادية في التعقل، تتزايد في خصوص النص الديني، فرص التسرب أمام مؤثرات الدوافع غير الحيادية سواء كانت نفسية أو مذهبية. ومع افتراض أكبر قدر ممكن من الحياد النظري، يلزم الحديث على وجه التداخل، عن مستويات ثلاثة من التعاطي مع النص (النص عموماً، والنص التشريعي خصوصاً، والنص التشريعي الإسلامي بوجه أخص):

الأولى: النص بما هو بنية لغوية.

الثاني: النص بما هو منظومة من الدالات والعلاقات.

الثالث: النص بما هو خطاب، أو معطى موضوعي متعلق بالعالم.

يعتمد المستوى الأول آليات النظام اللغوي المباشرة، ويتعامل مع النص، بشكل أساس، كبناء من الألفاظ أو المفردات، يلزم بيان معناها كي يتكون المعنى الكُلّي من حاصل جمع المفردات، وهو المنهج الغالب على تعاطي الفقه السلفي السني مع النص الإسلامي عموماً[43]. ولكن هذا المنهج لا يتوفر على الآليات اللازمة لإدراك العلاقات البينية، والدلالات الكلّيّة، التي ينطوي عليها النص، والتي تحتاج إلى أدوات وروحية النظام العقلي ذات المدى الاستدلالي الأوسع[44] ومع ذلك فإن النص (التشريعي خصوصاً)

---

(43) لمناقشة موسعة حول هذا المنهج كما مثله الشافعي في **الأم والرسالة**، انظر كتابي **السلطة في الإسلام العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ** ج 1، الفصل الأول.

(44) سجل هذا المنهج من خلال ابن حزم حضوراً نسبياً داخل الفقه الإسلامي (خارج دائرة الفلسفة والكلام). ولكنه كان حضوراً استثنائياً وغير معتمد، وتسبب، ضمن سياق أعم، في استبعاد ابن حزم من الدائرة الضيقة للسنة والجماعة. انظر ابن حزم، **الإحكام في أصول الأحكام**، وقارن بين مقدمته الافتتاحية حول «إثبات حجج العقول» ومقدمة الشافعي اللغوية في **الأم** التي تناولت تعريف «البيان». وانظر عبد الجواد يسن، **السلطة في الإسلام**، السابق، لمناقشة المدى الاستدلالي الأوسع لآليات النظام العقلي الذي لا يتطابق تماماً مع النظام اللغوي. بما في ذلك المناقشة حول الاستقراء (الوصول من الأجزاء إلى ما هو كلي) والمقارنة بين القياس العقلي=

باعتباره خطاباً يتضمن تكليفاً إلزامياً، يظل متعلقاً بالإرادة الخارجية لصاحب الخطاب، أي بسلطة الإملاء التي ينطوي عليها التكليف، وهي في النص الديني سلطة إلهية ذات قوام غيبي، يستمد حضوره العيني من مقبولية المخاطبين، أي من فكرة الإيمان الخارجية والسابقة على النص. وإلى ذلك فتاريخياً، بفعل التديّن، كان القوام الغيبي لسلطة النص الديني يكتسب سُمكاً إضافياً، من سلطة الدولة، أو سطوة المؤسسة الدينية، أو من الهيبة المجردة للفقه. ومؤدّى ذلك أن للنص التشريعي الديني فضاءً أوسع من بنيته الذاتية، وهو فضاء يحتوي على منطقة غيبية، تنتمي إلى خارج الاجتماع، ولكنها مع ذلك لا تدرك إلا بآليات من داخله. وأخيراً فإن النص التشريعي الديني، ككل نص تشريعي، لا ينفك بنيوياً عن واقع تاريخي «أول» نشأ فيه وعنه، وهو ما يستدعي التاريخ بالضرورة عند التعاطي مع النص. وفي النموذج الإسلامي تحديداً، وردت التشريعات النصية متلبسة بالوقائع الخاصة بالجماعة المسلمة «الأولى» في المدنية، إلى الحد الذي جعل من المستحيل أحياناً التعامل مع النص إلا من خلال هذه الوقائع.

ـ 4 ـ

النسخ
واقع متغير أم آلية تأويل للنص

ـ 1 ـ

ثقافة النص المكتوب

علينا المقارنة بين لحظتين نصيّتين متباعدتين:

لحظة الواقع التاريخي المتحرك (النص في حالة النزول المنجم)

ولحظة الفقه التدويني المنظم (النص مجمعاً في وثيقة المصحف).

= (الوصول من كلي إلى جزئي عبر حد أوسط مشترك) والقياس الفقهي «الوصول من جزئي إلى جزئي من دون رابط منطقي» وفي السياق ذاته، مناقشة المسافة بين المفهوم اللغوي للدلالة «meaning» والمفهوم العقلي للاستدلال «reasoning».

في لحظة الواقع، حيث كانت الآيات التشريعية تصدر لمعالجة الحالات الآنية قطعة قطعة، حدث بالفعل أن تغيرت أحكام تكليفية خلال فترة الوحي القصيرة نسبياً. وفي النص القرآني المجمَّع ظهرت هذه الأحكام المتغايرة جنباً إلى جنب، ما تغيَّر منها وما لم يتغيَّر. ولكن في حين بدا هذا «التغاير» في مسار الواقع حركة طبيعية، مفهومة لدى المخاطَبين، بحكم معايشة الوقائع التفصيلية التي كان النص يعالجها بترتيب وقوعها، بدا في كثير من الأحوال، غير مفهوم على صفحة النص المجمّع الذي لم تتضمن آياته الإشارة إلى هذه الوقائع التفصيلية، كما أن تجميعه لم يتم، على مستوى السور والآيات، وفق الترتيب الزمني للنزول، فكان أن ظهرت الأحكام المتغايرة على سطح النص في شكل تناقضات، تتنافى من وجهة النظر الفقهية، مع التنزيه الواجب للقرآن، وتهدِّد في الوقت ذاته سلامة المقولات التي يتأسس عليها التنظير «الرسمي» لعملية الجمع، كمقولة النزول المجمل للقرآن قبل نزوله المفرَّق، ومقولة التوقيف الإلهي لهيئة النص كما تم ترتيبه في المصحف العثماني[45]. هنا تم عكس وضيعة النسخ من مظهر لحركية الواقع يترجمها النص، إلى آلية تأويل تقنية لقراءة النص. ما يعنيه ذلك، وهو ما أقصد إلى إبرازه هنا، هو أن النسخ بما هو مشكل، مبحث يتعلق بالنص لا بالواقع. أعني أنه لا يوجد حين يكون الواقع هو موضوع البحث[46]. وهي فرضية مستبعدة في الفكر الإسلامي من حيث إن «الواقع» بعدٌ غائب في المبحث الديني عموماً. وهو يتعلق بالنص بما هو مصحف، أي باعتباره موضوعاً للفقه، وليس بالنص بما هو آيات منجّمة، أي بما هو حالات مقروءة في السياق التاريخي لحركة الجماعة الأولى، فما بدا في المصحف تناقضاتٍ فقهيةً تستوجب الحل، لم يكن أكثر من تموّجات داخلية في مسار اجتماعي متحرِّك بطبيعته. وكما سبق أن لاحظنا، كانت تداعيات الهجرة قد أسفرت عن تحول نوعي لافتٍ في نشاط الجماعة وإيقاع حركتها، بحيث صار هذا النشاط، وهو يستبطن الوصول إلى نقطة الدولة، منخرطاً بشكل مباشر في المشاغل السياسية والعسكرية، وبالتالي أكثر انغماساً في الاجتماع (الدنيوي). وفي غضون ذلك كان من

---

(45) راجع الفقرة الخاصة بالتنجيم من هذا الفصل. وانظر الزركشي، **البرهان**، ص 384. والسيوطي، **الإتقان**، ج 1، ص 121. والرازي، **التفسير**، ج 5، ص 197، **والقرطبي**، ج 2، ص 103. ومكي بن أبي طالب، **الإيضاح لناسخ القرآن ومنسوخه**، ص 51.

(46) حين يكون النص مفتوحاً، لا يمكن الحديث عن النسخ (بمعنى إلغاء نهائي).

الواضح أن الوقائع التفصيلية لنشاط الجماعة تستغرق موضوع النص. من دون أن يعني ذلك توقف النص عن بث المضامين الكلّيّة اللاهوتية والأخلاقية التي تمثل أصل الدين، فقد ظل يرسلها، ولكن من خلال معالجاته المتتابعة للوقائع، ومن خلالها أيضاً كانت تصدر الأحكام التكليفية أو التشريعات.

وفي لحظة الفقه، حيث كان النص قد صار موضوعاً للمعرفة، جرى التعامل معه كمعطى ثابت (غير زمني)، مقدَّس في هيئته البنيوية، وقبل ذلك كوثيقة شمولية منغلقة على أحكام نهائية، غرضها التشريع للمستقبل. الحديث عن هذه اللحظة يعني الوصول إلى المرحلة المتكررة في التاريخ الديني، أعني مرحلة التديّن، التي يتحول فيها الدين من روح عملي أخلاقي، شفاهي عادة، إلى ثقافة مدوَّنة، المحور الأساسي فيها نص مكتوب. وهي المرحلة التي انطلقت خطوتها الأولى في الإسلام من عملية جمع القرآن في المصحف، واستأنفت طريقها بتدوين الروايات المنسوبة للرسول، بعدما كان الشافعي قد رادف بينها وبين مصطلح السنة، مصطنعاً بذلك مصدراً إضافياً «مكتوباً» إلى جوار القرآن، ومؤسساً للأرضية التدوينية التي ستنبني عليها منظومة متكاملة من العلوم النقلية (تنقل عن نص مكتوب) في التفسير، والفقه، والأصول، والحديث وعلوم اللغة، هي ما أطلق عليه مصطلح «المنظومة السلفية». وقد مثّلت هذه المنظومة دائرة مقفلة ذات توجّه استبعادي صريح، مقابل الدوائر الأخرى غير النقلية التي أفرزتها ثقافة التديّن، كدائرة الكلام، والفلسفة، والأدب. ورغم أنها لم تستطع نفي هذه الدوائر من ساحة الثقافة الإسلامية الواسعة، إلا أنها نجحت في إقصائها عن مركز الفعل المؤثر في العقل العامّي المسلم. وعلى مدى حقبة التأسيس الطويلة، حيث كان بمقدورها دائماً تقديم تأصيل فقهي لتحالفها مع السلطة الحاكمة، تمكنت المنظومة السلفية من فرض هيمنتها على المساحة الأوسع داخل التديّن الإسلامي، واحتكرت لذاتها وظيفة التحدث باسم الدين[47].

كان النص إذاً في هيئته المجمّعة يحتوي على تناقضات موضوعية مصدرها

---

(47) لمناقشة التأثير الطاغي لثقافة الفقه السلفية على العقل المسلم (السني خصوصاً) قياساً إلى تأثير الثقافات غير النقلية، انظر عبد الجواد يس، **السلطة في الإسلام**، السابق، الفصلين الأول والثاني.

تعدد الأحكام. وهي التناقضات التي لم تظهر في الواقع المفرَّق حال حركته، ولم تظهر بالتالي في الآيات المنجمة حال نزولها المتتابع. وهي لم تكن لتظهر لو لم يتم تجميع النص، أو لو كان قد تم تجميعه بترتيب نزوله، مشفوعاً ـ في الوقت ذاته بالدرجة ذاتها من الثبوت ـ بسجل تفصيلي ناقل للوقائع داخل سياقها الكُلّي العام، وفي هذه الحالة كانت ستبرز بوضوح كامل أهمية البعد الذي يشكله الواقع، لأجل فهم النص في ذاته، وفي وظيفته الزمنية، ولكننا حينذاك كنا سنكون بصدد ثقافة مختلفة ورؤية لمفهوم النص مختلفة، وفي النهاية، نتائج فقهية مختلفة. المشكل إذاً في ثقافة التديّن التي أفرزت رؤية مفهومية للنص تفصل بينه وبين الواقع الذي التبس به في مرحلة التنزيل. وهو مشكل لا ينفرد به التديّن الإسلامي، بل ورثه من التاريخ الديني العام. عبر هذا التاريخ الطويل لم يكن ثمة وجود للنص المطلق، أعني للنص الكُلّي الخالص كلياً من الاجتماع، (سبق تعليل هذه الحقيقة في المقدمة)، فدائماً كان النص محملاً بوقائع حقبة التأسيس (الأحداث ـ الأسماء ـ الأمكنة ـ الحاجات ـ المعالجات ـ اللغة واللهجة ـ الروح الجواني للشعب). وطوال هذا التاريخ، كان الجيل الثاني يبدأ من خلال ممارسات التديّن، الانتقال إلى مرحلة الثقافة، حيث ينبثق الوعي بضرورة توثيق النص (الركن الأول في مفهوم النصية). الفكرة الأولية هنا تتعلق بعملية الجمع التي تستهدف المواد الشفوية المنسوبة للوحي. تاريخياً، لم تكن هذه العملية تسفر عن ضرب من إعادة الهيكلة لبناء النص «الأصلي» فحسب، بل كانت تلعب على الدوام، دوراً إنشائياً في تكوين بنية نصّية أوسع من منطوق النص «الأصلي»[48].

---

(48) قارن هنا بين عمليات التجميع المتتابعة التي أسفرت عن أسفار العهد القديم من خلال مجلس الفريسيين، والتجميع الرسمي المتأخر زمنياً لأناجيل العهد الجديد على يد المجامع الكنسية، والأداء التنصيصي في الإسلام. فرغم البدايات الكتابية التي تشير إليها ألواح موسى، يبرز الدور الإنشائي لمجالس الكهنة في تكوين البنية الواسعة للنص اليهودي، بما في ذلك النص الأساسي (أسفار التوراة الخمسة)، وهو ما يبرز بصورة أوضح في الحالة المسيحية التي استخدمت فيها سلطة الدولة وسلطة الكنيسة لفرض «نص» تأسيسي واحد. في الإسلام، وبالنظر إلى الظروف التوثيقية التي لابست عملية جمع القرآن وقياساً إلى الحالتين السابقتين يمكن القول بأن هذه العملية اقتصرت إلى حد كبير على إعادة هيكلة النص. أما الدور الإنشائي التنصيصي فيتعلق «بالنص السني» الذي استحدث بتجميع الروايات الآحادية لتصير «نصاً» يكافىء من حيث=

هذا النص المجمع «المكتوب» لا يصير محور الثقافة، أو المصدر الرئيس لإنتاج المعرفة فحسب، بل يحتل موقع الصدارة كمرجعية نظرية شاملة (نفسية، وأخلاقية، وتشريعية) تكرّس المفهوم الجمعي للتديّن. ورغم أن هذا النص قد تم تنصيبه في هذا الموقع بحالته كما هو، أي بكتلة الواقع التاريخية الملتبسة به، إلا أنه يقدَّم، بجميع أجزائه ككيان مطلق يملك خصائص المقولات الكلّيّة (وهذا هو الركن الثاني من مفهوم النصية). وفي هذه النقطة بوجه خاص، يكمن الفارق بين الإحساس بالنص في مرحلة الوحي المفتوح، من موقع المعايش للأحداث والوقائع حيث يبدو النص جزءاً من الواقع، والإحساس بالنص في مرحلة الفقه، من موقع البحث المعرفي في وثيقة مرجعية هي في النهاية جسم لغوي. مشكلة حضور أو غياب الواقع لا وجود لها في المرحلة الأولى، بينما وجودها مفروض في المرحلة الثانية بحكم التعامل مع نص لغوي.

يعني ذلك أن «الوعي» بما أسمّيه «مفهوم النصية» لا يكون مكتملاً في مرحلة النص المفتوح، وهي المرحلة الأقرب إلى الدين، بل يكتمل في مرحلة التديّن، أي بفعل الثقافة التي تجرِّد النص من ملابسات التنزيل الاجتماعية لتحوّله إلى مقولات مطلقة، بما في ذلك الشق التشريعي الذي يستحيل تجريده من أصوله الاجتماعية التاريخية[49]. لا يُفهم من ذلك أن الوعي بالنص يكون غائباً في مرحلة الوحي المفتوح، ففي الحالة الإسلامية تكررت الإشارة إلى القرآن ككيان كلي له وجوده الذاتي، وتكررت الإشارة إليه بوصف الكتاب، وهي لازمة دينية لها أصولها التوحيدية[50]، ولكن علينا ملاحظة أنه خارج

= الطبيعة النصية، وثيقة القرآن. راجع المقدمة الفقرات الخاصة بتضخم البنية النصية بفعل التدين، في اليهودية والمسيحية والإسلام.

(49) حاصل ذلك ليس فقط تعطيل قراءة صحيحة للنص التشريعي في سياقه الزمني الأول، بل أيضاً منع قراءة هذا النص في السياق الزمني الراهن.

(50) بالاستقراء الإجمالي تدل لفظة الكتاب في الاستخدام القرآني على الوحي الإلهي بماهو منظومة مبادىء واحدة يتكرر نزولها عن طريق الأنبياء، مما يصرف معناها إلى الكليات المطلقة التي تعبّر عن الأصل الموحَّد للدين. وتظل حاملة لهذا المعنى حتى وهي تشير إلى كتاب بعينه منزل على نبي بعينه كالتوارة والقرآن. انظر على سبيل المثال الآية 213 من=

نطاق المطلق الإيماني الأخلاقي، كان النص حاضراً حضوراً واضحاً بما هو آلية علاج آنية للواقع، ولم يكن حاضراً، أو لم يكن حضوره بالدرجة ذاتها من الوضوح، بما هو لائحة مجرَّدة تشرِّع للمستقبل[51]. وهو ما ينعكس بإيحاءاته على الوعي بطبيعة النص ووظيفته.

في ظل قانون منصوص، كان ضرورياً ومفهوماً أن ينشأ «فقه»، وأن يمارس وظيفته الاجتماعية سداً لحاجات القضاء والفتوى، وفي هذا السياق الاجتماعي خصوصاً، كان ضرورياً ومفهوماً أن تحتل المضامين القرآنية موقع الصدارة بين المصادر المرجعية للفقه، ليس فقط بسبب الحضور الطازج للنزعة الدينية التي لم تزل قوية، بل أيضاً بسبب استمرار الخلفية الاجتماعية والاقتصادية التي نتجت عنها «التشريعات القرآنية»، أما أن يجري ذلك من خلال هذه الرؤية النصية بالذات، فلم يكن ضرورياً بالمعنى العقلي، وإن كان مفهوماً في سياق النظر إليه كموروث متكرر في تاريخ العقل الديني.

- 2 -

رغم أن هذه الرؤية المفهومية للنص، نتاج لثقافة التديّن، أي رغم أنها تعبر عن نمط بشري (اجتماعي) في فهم الدين، إلا أنها تنغرس كالبديهة في أعماق العقل الديني، بعد أن تحولت إلى جزء من منطوق الدين، وصار النقاش حولها عودة إلى الجدل في أصل الدين. الحضور الطاغي للفعل الإلٰهي داخل العقل الديني عموماً يغيِّب على نحو لا شعوري البعد التاريخي للنص، بالمعنيين الزمني والاجتماعي. ومع ذلك يلزم ملاحظة التفاوت النسبي

= سورة البقرة ﴿كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ فِيمَا ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ﴾.... فالذي يحكم بين الناس في الأمم المختلفة هو القيم الكلية المطلقة. وانظر أيضاً الآيتين 78، 184 من سورة آل عمران، وقارن بينهما وبين آية البقرة ﴿ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ لَا رَيْبَ فِيهِ﴾.

(51) الذي يشرِّع للمستقبل يعطي أحكاماً ثابتة. ومن هنا كان التغير الذي يعبِّر عنه معنى النسخ دالاً على أننا لسنا بصدد نص معني بالتقنين المتعدّي، بل يتعامل مع الواقع في مدى زمني منظور، وهو ما يشير إلى غياب القصد النظري التشريعي، ففضلاً عن العمومية والتجريد تتسم القاعدة التشريعية ـ عادة ـ بتجاوز الحالة الزمانية المباشرة، رغم اعترافها المفترض بعدم استهداف التأبيد.

في هذا الصدد بين المنظومتين الرئيسيتين في الثقافة الإسلامية؛ المنظومة النقلية (التي تضم التفسير والفقه)، والمنظومة غير النقلية (التي تضم علم الكلام وتيار الفلسفة) ففي مقابل الغياب شبه التام للبعد التاريخي في المنظومة الأولى، يسجل هذا البعد حضوراً نسبياً في المنظومة الثانية. وفي الوقت ذاته، نستطيع رصد فوارق طفيفة داخل مكونات المنظومة الواحدة كما بين التفسير والفقه من ناحية، وبين الكلام والفلسفة من ناحية أخرى.

يُعَدّ التفسير، بحكم مادته، العلم الأكثر التصاقاً بجسم النص، باعتباره بنية موضوعية، ذات قوام لغوي. وقد بدأ في التبلور كعلم مستقل في غضون المرحلة التي شهدت تدوين الرواية وأخبار القصاص، واستمد منها مادة تأريخية غزيرة، ولكن غير موثقة في معظمها. كانت هذه المادة موجهة بالدرجة الأولى، لخدمة الشق الإخباري من النص، ومع ذلك فقد لعبت، عبر مفهوم أسباب النزول، دوراً في إسقاط الضوء التاريخي على آيات الأحكام ذات الطابع التشريعي، وهي المنطقة التي يتقاطع فيها التفسير مع الفقه. السؤال هنا ليس عن حضور المادة التاريخية، ولكن عن تأثير حضورها، هل أدى إلى إدراك البعد الزمني الاجتماعي للنص التشريعي؟ هل أسفر عن وعي بالدور الذي لعبه الواقع الاجتماعي في تشكيل هذا النص بوجه خاص؟ ومن ثم، عن الوعي بما يعنيه ذلك من قابليته للتغير بفعل الزمن (جواز ذلك شرعاً) كما كان قابلاً للتغير بفعل الزمن في مرحلة التشكل (وهو ما يشير إليه معنى النسخ)؟

انهمك التفسير في استهداف النص رأسياً من جهة الدلالة اللغوية: هو يتعامل مع «هذا» النص، أما كون هذا «نصّاً»، ومعنى نصّيته، وطبيعتها، وقوة سريانها في الزمن، وبوجه عام العلاقات الأفقية للنص مع الاجتماع والتاريخ، فهذه مسائل تم تجاوزها سابقاً بآليات العقل الديني التسليمية، فضلاً عن كونها تدخل في اختصاص علوم أخرى ذات طابع كلي توصيفي، لم يكن لها وجود في هذا الطور الثقافي. كان التفسير بحكم مادته، أكثر تهيؤاً من الفقه للتعاطي مع البعد الزمني، لو لم يكن محكوماً بالرؤية النصية التي تفرضها ثقافة التديّن.

ومع ذلك فإن التفسير الذي لم يناقش، كموضوع نظري، مسألة تغير الحكم القرآني عند تغير الظروف الاجتماعية، وجد ذاته، تحت ضغوط الواقع الاجتماعي، مضطراً إلى إعادة تأويل النصوص بغرض التكييف بينها وبين تحولات الواقع الاجتماعي التي يفرضها الزمن. وفي سبيل ذلك استخدم

جميع أدوات التأويل اللغوية والأصولية التي وفرتها المنظومة التقليدية ومن بينها النسخ، كما استخدم منهجية التفسير بالرواية بعد أن صارت بحسب الأصول الشافعية نصاً مرجعياً يستطيع محاورة النص القرآني بالتخصيص والتقييد (وهو ضرب من النسخ الجزئي)[52]. ثم واكب المفاهيم الأصولية الأكثر تطوراً التي استحدثت من داخل المنظومة، والتي كان تطورها ذاته يكتنز تحولاً في حاجات الواقع الاجتماعي[53]. وفي سبيل ذلك أيضاً، كان النشاط التفسيري يوسع صدره لآليات مستعارة من مناهج تديّنية تقع خارج المنظومة النقلية، كآليات المنهج العقلي[54]، وحتى آليات المنهج الصوفي[55].

من حيث الأصل لم ينشأ التفسير في منطقة الحياد النظري الافتراضية، أعني لم ينشأ في سياق «علمي» تأملي، بريء من فواعل الاجتماع المباشرة وغير المباشرة، فقد ظهر بعد أن كان التديّن السياسي قد انتهى من إفراز وتكريس المذهبية، وتبلور في السياق الجدلي الذي نشأ عنها، ما يعني أنه ولد، منذ البداية، محملاً بحمولات سياسية اجتماعية مغايرة لحمولات النص الأولى، أسفرت عن تعدد دلالات النص الواحد بتعدد الأطر المذهبية. واستباقاً للقراءة الموسعة في الفصل الثاني، يمكن الإشارة مثلاً إلى الفروق،

---

(52) يوفّر المخزون الهائل من روايات الحديث مادة متنوعة يمكن من خلالها تلوين النص بكثير من الدلالات التي يُراد إسقاطها عليه. انظر ابن العربي، **أحكام القرآن**، ج 2، ص 595، وهو يغمز **لتفسير الطبري** منبهاً إلى زياداته في الرواية التي توظف في الدلالة على حكم بعينه من النص القرآني.

(53) مثّل مفهوم مقاصد الشريعة الذي أصّله الشاطبي في كتابه **الموافقات**، وهو مفهوم يوفر من خلال النظر الكلي، مساحة أوسع للتحرك بالنص. سينعكس ذلك بشكل مضمر في مدونات التفسير المتأخرة، والحديثة منها على وجه الخصوص، حيث تظهر مقاربات تفسيرية ذات طابع توفيقي حول بعض النصوص التي تبدو إشكالية (سياسية، أو اقتصادية، أو متعلقة بالأحوال الشخصية).

(54) لا أشير، فحسب إلى مدونات التفسير ذات الطابع العقلي الصريح، أو التي تُعرف، في الأدبيات السلفية بكتب التفسير بالرأي، **كالكشاف** للزمخشري، **ومفاتيح الغيب** لفخر الدين الرازي، بل أيضاً إلى كتب التفسير بالمأثور التي لا تمتنع عن استخدام آليات استدلال نظرية خصوصاً في مجال الترجيح بين الروايات بغرض توظيفها في توجيه دلالة النص. انظر الطبري، **جامع البيان**، والقرطبي **الجامع لأحكام القرآن**.

(55) انظر ذلك على سبيل المثال عند الفقيه المالكي ابن العربي، في كتابه **أحكام القرآن**.

ذات الجذر السياسي الجلي، بين التفسيرات الشيعية والتفسيرات السنية للآيات التي تعتبر ـ شيعياً ـ أدلة واضحة على إمامة عليٍّ وأبنائه، فيما هي تفتقر من وجهة النظر السنية إلى أي دلالة في هذا الصدد، والآيات المتعلقة بنصوص الغنائم والفيء ذات الصلة بقضية الخمس (استحقاقه، وشموله لجميع الأموال)، أو في ما يتعلق بمسائل ذات جذر سياسي مضمر رغم مظهرها الفقهي كمسألة المتعتين (متعة الزواج ومتعة الحج) التي ترتبط في سيكولوجيا التأويل الشيعي باجتهادات منسوبة إلى الخليفة السني الثاني عمر بن الخطاب، وبعض مسائل الفروع في المواريث (الأنثى ـ البنت) التي تستدعي موقف الخليفة الأول من توريث فاطمة.

هذا على المستوى الأفقي في لحظة التفسير الفقهي المبكرة. وعلى المستوى الرأسي يمكن قياس مرونة التفسير حيال تحولات الواقع الاجتماعي، على المدى الطويل، من خلال المقارنة بين التفاسير المبكرة، والوسطى، والمتأخرة وصولاً إلى التفاسير الحديثة والمعاصرة، وهي تشير إلى تزايد مضطرد في مساحة الاختلاف حول آيات الأحكام ذات الطابع الاجتماعي المباشر كعلاقات الأسرة، وذات البعد الاقتصادي والسياسي كأحكام الحرب والعلاقة مع الأقليات الكتابية. الاختلاف الذي أتكلم عنه هنا، ليس الاختلاف الناتج عن تعدد المناهج التقنية في التفسير وآليات الاستدلال، بل ينطوي على تطور في المضامين الموضوعية المستنبطة من النص، ناجم عن شواغل وحاجات جديدة في الواقع الاجتماعي[56].

يشترك الفقه مع التفسير في الرؤية النقلية للنص، وبسبب هذه الرؤية عجز كلاهما أو امتنع عن إدراك البعد الزمني للنص التشريعي (منطقة البحث المشتركة). نظرياً وبوجه عام، يبدو التفسير أكثر تهيؤاً لإدراك هذا البعد من جهة توفره على مساحة أوسع في نواحي التعامل مع النص، من الفقه المعني بحكم غرضه، بناحية أساسية هي الحكم التكليفي المتضمن في النص. ولكن الفقه يبدو أقرب مسافة إلى هذا البعد، بحكم تخصصه العملي ووظيفته الاجتماعية. منطقة الأحكام التي يشتغل عليها الفقه هي المنطقة الاجتماعية من

---

(56) انظر الفصل الثاني.

النص، وهي لذلك المنطقة الأسرع تعرضاً لعوامل التغير بفعل الاجتماع. وتماماً كما في التفسير، لم يعترف الفقه بالطبيعة التاريخية (الزمنية) للنص، ولكنه تحت ضغط الواقع العملي المتغير مارس تغيير الأحكام، من دون أن يغير رؤيته النصية. كيف؟ من خلال طريقتين:

1 ـ اعترف بإمكانية تغيير الأحكام بتغير الظروف، ولكن نطاق الاعتراف لا يشمل الأحكام الواردة في النص القرآني (راجع مثلاً، المقارنة الشهيرة في الأدبيات السلفية بين فتاوى الشافعي في العراق، وفتاويه اللاحقة في مصر).

2 ـ استخدم الأدوات الأصولية التقليدية في تطويع الطاقة الاستدلالية للنص، سواء بالتمديد أو بالتقييد. وهو استخدام كان يتزايد بتزايد الحرفية التقنية، التي كانت بدورها، تعبر عن نوع من الاستجابة لتحولات الاجتماع. (سنلاحظ في الفقرات التالية كيف جرت المبالغة في استخدام النسخ كتقنية فقهية، وكيف تم توظيفه أحياناً لتقييد أو تمديد دلالة نص معين لصالح مفهوم معين).

في واقع الأمر، وبوجه عام، الأدوات والتقنيات الأصولية التي تشتغل على النص التشريعي (أي نص تشريعي) تستهدف، على وجه التحديد، ضبط حوار النص مع الواقع، وهو حوار ينطوي بالضرورة على البعد الزمني الاجتماعي. وبقدر ما هي اجتماعية في منشئها تظل اجتماعية في تطورها. مع اختلاف نسبي عندما يتعلق الأمر بنص ديني رئيس، حيث تكتسب الأدوات الأصولية، بسبب ارتباطها بالنص، شيئاً من هيبته وسماته الإلزامية، وتصير بالتالي، أبطأ استجابة للتحولات الاجتماعية، وهو ما ينطبق على علم أصول الفقه الإسلامي.

بوجه من الوجوه ـ كما سنناقش في الفصل الثاني ـ كان اصطناع مصدر نصي جديد تحت مسمى السنة، ضرباً من الإسناد المصدري لسد حاجات (سياسية، ولاهوتية، وتشريعية) كانت تريد أن تقدم ذاتها من داخل إطار الدين. في غضون ذلك لعبت «النصوص» السنية دوراً كبيراً في عملية استنطاق النص القرآني، وتطوير إمكاناته التشريعية. ورغم أن ذلك كان يعني تكريس الحمولة التاريخية التي كان النص محمّلاً بها أصلاً، وإعادة ربطه بشكل أوثق إلى واقع مرحلة التأسيس، إلا أنه سيوفر ـ من خلال التنوع الهائل

في الروايات ـ فرصة أوسع لتحريك دلالة النص[57].

لا يبتعد علم الكلام كثيراً عن المضمون الكُلّي للروئية التقليدية من حيث القبول بمرجعية النص (القرآني خصوصاً) وطبيعته النهائية. وبغضّ النظر عن الاختلاف الواضح بينه وبين المنظومة النقلية على مستوى الموضوع والمنهج، يعمل الكلام بأدواته العقلية تحت سقف النص، بل قد يوظف هذه الأدوات في تكريس المفاهيم النقلية المباشرة وإسنادها منهجياً، كما فعل الأشعري حيال السلفية الحنبلية[58] لذلك، ورغم الخيوط المنهجية التي تربط بينه وبين الفلسفة، يظل الجدل الكلامي منتمياً إلى ثقافة العقل الديني، ويظل الفارق واضحاً بينه وبين الجدل الفلسفي الذي ينطلق ابتداءً من خارج النص، ولا

---

(57) بالإضافة إلى المبادىء الكلية ذات النفس الأخلاقي، احتوى النص القرآني على عدد من الأحكام التكليفية، ولكنه لم يقدم نظاماً كاملاً على المستوى التشريعي، وهو المعنى الذي ظهر أكثر وضوحاً مع التمدد الاجتماعي خارج الجزيرة العربية بعد الفتوح. أصول الفقه التي كان عليها أن تُوجد وفق مقاييس الرؤية النصية، كان عليها في الوقت ذاته، مواجهة التمدد الاجتماعي (المكاني والزماني) وفي هذا السياق كان اصطناع النص السني (إسباغ مفهوم السنة على روايات الحديث) عملاً افتتاحياً لأصول الفقه الشافعية، أمكن من خلاله توسيع مساحة النص. ومع ذلك كان الواقع أكثر تطلباً بحيث أمكن الحديث عن مصدر غير نصي كالإجماع. أما القياس كما قدّمه الشافعي، فكان تجسيداً مباشراً بلغة التنظير الأصولي للرؤيِة النصية النقلية. فبما أن النص بحسب هذه الرؤية، مطلق وكلي، فهو متعدي وشامل ولذلك يلزم تمرير أي واقعة على النص فإن صادفت حكماً صريحاً فيه وجب تطبيقه، وإن لم يتضمن النص حكماً صريحاً ينطبق على الواقعة، فليس معنى ذلك الاجتهاد الحُرّ في شأنها، بل الاجتهاد من خلال إعادة تمريرها على النص لإلحاقها بأقرب شبيه لها فيه، لأن الاجتهاد بحسب الشافعي له صورة واحدة هي قياس الواقعة على نص. لم يقصد الشافعي الإشارة إلى المبادئ الكلية والقيم العمومية التي تتمتع بخاصية الاكتناز والتي يمكن أن تغطي المدى الأوسع من نشاط الإنسان الاجتماعي، بل كان يتكلم عما يمكن القياس عليه. ومؤدى ذلك، في نهاية التحليل: أن على الواقع أن يتشكل حسب ما هو موجود في النص (الذي صار واسعاً بروايات الحديث) أو أن النص يشتمل تفصيلياً على وقائع مكافئة عدداً لحوادث الاجتماع الإنساني لنهاية الزمن، وهو فرض لا يصدقه الواقع.

معنى ذلك أن القياس كما فهمه الشافعي ليس توسيعاً لدائرة الاجتهاد أو إعمالاً جزئياً للرأي كما يفهم بعضهم، بل هو تقييد لحركة الاجتهاد. انظر كتابي، **السلطة في الإسلام ـ العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ** وراجع أيضاً الاستخدام الأصولي لآلية الخاص والعام (حمل العام على الخاص) وآلية المطلق والمُقيَّد (حمل المطلق على المقيد).

(58) انظر، الأشعري، **الإبانة عن أصول الديانة**.

ينتهي به كسقف[59]. مع ذلك، وبسبب الموضوع والمنهج كليهما، كان علم الكلام يصل إلى مسافات قريبة من منطقة البعد التاريخي (الزمني الاجتماعي) للنص التشريعي، ولكنه لم يدخل فيها. يمكن الإشارة هنا إلى قضايا كلامية ثلاث متداخلة، كاد من خلالها أن يلامس حدود هذه المنطقة:

1 ـ الجدل حول خلق القرآن؛ ما إذا كان قديماً (أزلياً) أم مخلوقاً (محدثاً)؟ فرغم أنه كان يدور حول الحضور التاريخي للنص القرآني، أي في صميم علاقة النص بالزمن، إلا أنه لم يتطرق إلى فاعلية النص في المستقبل باعتبارها مسلّمة، بل انصبّ على علاقة النص بالماضي حتى وقت نزوله. كان الموضوع هو وجود النص في الأزل، وكان السياق المطروح فيه هو كلام الله كصفة ليست من صفات الذات كما يقول المعتزلة.

2 ـ الجدل حول الإرادة الإلهية؛ ما إذا كان تعلقها بالحوادث المتغيرة في الزمن، ينطوي على قول بالتعدد والحدوث، أي يتنافى مع وحدانية وأزلية الله؟ في إطار هذه القضية تطرق الكلاميون إلى إرادة الله حين تتعلق بمراده من العباد، أي حين تتعلق بالتكاليف واجبة الطاعة، وحينئذ برز التساؤل عن إمكان تغير الشرائع التي أرادها الله. ومرة أخرى كانت زاوية النقاش موجهة نحو الماضي، إذ انصب على الدفاع عن مفهوم النسخ الكُلّي لشريعة التوراة، لصالح الشريعة المنزلة في القرآن، فحاور الرؤية اليهودية القائلة بامتناع النسخ في حق الله باعتباره ضرباً من البداء. ورغم أنه في هذه المحاورة اعتمد جزئياً على فكرة المصالح المتغيرة، إلا أنه توقف بهذه الفكرة عند حدود التوراة، فلم يطوِّر البحث من خلالها ليطاول النظر في الأحكام المنزلة في القرآن، والتي ستقابل بدورها في الزمن المتغير، مصالح متغيرة[60].

---

(59) يفرق الفارابي بين الفقه والكلام، من جهة أن الفقيه يستنبط «أشياء» من «الآراء والأحكام التي صرّح بها واضع الملة» بينما المتكلم يقدم إسناداً عقلياً لهذه الآراء والأحكام التي صرح بها واضع الملة في النص، فبالنسبة إلى كليهما المصدر واحد. انظر **إحصاء العلوم**، مطبعة السعادة، ص 71. وبعبارة ابن خلدون «المتكلم إذا نظر في الموضوعات الطبيعية فإنما ينظر فيها من حيث أنها تدل على الفاعل الموجد، أما نظر الفيلسوف في الإلهيات فهو نظر في الوجود المطلق وما يقتضيه لذاته، انظر **المقدمة**، ص 327».

(60) أوشك المعتزلة في هذه المسألة على الالتقاء بأرسطو الذي لا يفصل بين علم الله الأزلي

3 ـ الجدل حول الإرادة الإنسانية الذي دار تحت عنوان القدر، ثم تحت عنوان الجبر والاختيار. في هذا الجدل انتصر المعتزلة، وهم فريق كبير داخل الدائرة الكلامية، للقول بفاعلية إنسانية مختارة وقادرة. مع ذلك، ورغم السياق السياسي الذي ولدت وتفاعلت فيه هذه المسألة، والذي يتصل اتصالاً مباشراً بقضية الاستبداد وفساد السلطة، إلا أنها لم تلهم في توجيه البحث إلى الشق الجماعي للإرادة، بل ظلت حبيسة الإطار الميتافزيقي الذي يتعاطى مع الإنسان كاسم جمع، وحبيسة الإطار التيولوجي الذي يحصر نطاق البحث في أي مسألة في زاوية واحدة هي زاوية العلاقة بالله من جهة الذات والصفات.

الرؤية النصية التقليدية ـ التي تضفي مرجعية نهائية على النص، من دون تفرقة بين الثابت الكُلّي المطلق، والمتغير التفصيلي اللصيق بالواقع الاجتماعي ـ وقفت حاجزاً بين علم الكلام بأدواته العقلية والنظر في فاعلية الواقع الاجتماعي حيال النص، سواء في مرحلة تشكله الأولى، أو في المراحل الزمنية اللاحقة التي يُراد تطبيقه خلالها. كان النقاش، رغم الآفاق النظرية الواسعة، يجري من داخل النص، وكان النص نهائياً ومطلقاً. في القضية الأولى لم يتطور الجدل حول زمانية النص من وجوده في الماضي إلى إمكانياته في المستقبل. وفي القضية الثانية لم يتطور الجدل من تعلق الإرادة الإلهية تشريعياً بالحوادث المتغيرة، إلى فكرة استمرار الحوادث في التغير بعد النص. وفي القضية الثالثة لم يتطور الجدل من قابلية الإنسان لاختيار الفعل وقدرته عليه، إلى الإقرار بفاعلية الاجتماع الإنساني كجزء من القوانين الطبيعية التي تعبر عن إرادة الله.

= وإرادته. فإرادة الله ليست شيئاً آخر غير قوانين الطبيعة في الكون والإنسان. ومن ثم فهي أزلية ثابتة لا يتصور تعلقها بحوادث متجددة في الزمن. وافق النَّظّام على هذه الرؤية ذات الجذور الرواقية وقال ـ بحسب كتب الفرق ـ إن إرادة الله هي فعله بمقتضى علمه. يلزم عن هذا: القول بأن التشريعات لا يمكن أن تكون موضوعاً للإرادة الإلهية. ومع ذلك فإن أحداً، بما في ذلك أشد خصوم النظّام، لم ينسب إليه مثل هذا القول، ولم يلزمه به. وهو ما يشير إلى الغياب التصوري للمسألة عن نطاق البحث داخل الدائرة الكلامية بحكم انتمائها إلى مفهوم المرجعية النهائية الحاكمة للنص.

ومع ذلك كله، علينا التوقف الآن لنطرح السؤال الآتي:

هل كان بإمكان الكلام، والعقل الإسلامي عموماً، أن يفكر خارج نطاق الثقافة الكلّيّة للطور العقلي الإنساني؟ هل كان هذا الطور يُرشِّح لنمط تفكيري مغاير؟ هل كان على علم الكلام ـ أو حتى على الفلسفة ـ في تلك اللحظة العقلية أن يتوصل، أو تتوصل، إلى الوعي بـ«مجال» اجتماعي مقابل لمجال النص ومتداخل معه؟ وإلى الوعي بمجال «تشريعي» داخل النص، مستقل عن مجال المطلق؟ وأن يقفز إلى منهجية التفكير بدءاً من الواقع؟

لم يصل الجدل الفلسفي، وهو يمارس نشاطه من خارج النص، إلى هذه المنطقة من الوعي، مما يشير إلى أن المسألة لا تتعلق بالرؤية النصية السلفية الموروثة من تاريخ العقل الديني فحسب، بل تتعلق أيضاً بالرؤية العقلية السلفية الموروثة من تاريخ الفكر. عند هذا الطور، فيما كان العالم يعايش مرحلة المد الأعلى للعقل الديني كان لا يزال أسيراً للعقل اليوناني، وفيه تم تثبيت المصالحة بين العقلين على مستوى الديانات التوحيدية الثلاث. إجمالاً، لم يكن العقل الإنساني قد تجاوز بعد، منهجية التفكير التأملي الذي يبدأ من العقل (حيث ينتظم مثال صوري نظري، يتعين على مفردات الطبيعة موضوع البحث أن تتوافق معه) إلى منهجية التفكير العملي الذي يبدأ من الواقع (حيث تمتلك الطبيعة قوانينها الذاتية المحايثة لها، والتي يتعين على العقل أن يتوافق معها)، وهي المنهجية التي ستقدِّم تأسيساً جديداً وحقيقياً لمنهج البحث التجريبي (العلمي)، الذي سيفتح الباب أمام التطور الواسع في العلوم الطبيعية، قبل أن ينتقل إلى الإنسانيات والمباحث النظرية، ليصير بالإمكان الحديث عن الفيزيقا الاجتماعية، التي ستتطور بالاجتماع إلى «علم» تجريبي يبدأ من المشاهدة والتوصيف المنهجي. التحول الأول هنا ـ وهو في نظري ما يجعل الاجتماع علماً حديثاً ـ هو ظهور «الاجتماعي» كمجال مستقل يمكن أن يقابل ما هو «عقلي» أو ما هو «ديني». أما التحول الثاني فهو تطور البحث الاجتماعي، بالتكثف، إلى الأنثربولوجيا الوصفية التي فتحت زاوية جديدة وواسعة للنظر في الظاهرة الدينية، كشفت عن البعد الاجتماعي الصريح للتديّن[61].

(61) لا يفرّق البحث الأنثربولوجي والاجتماعي عموماً بين التدين والدين، ولأن الجزء الأكبر من

وهكذا، فإن الموضوع لم يكن مطروحاً أصلاً، لأنه لم يكن قابلاً للطرح، لا في إطار ثقافة التديّن، ولا في الإطار الثقافي العام.

ـ 3 ـ

النسخ وبنية النص النهائي

يكشف النسخ، بشكل مباشر، عن الطبيعة التاريخية للنص التشريعي، من حيث يشير إلى حقيقة التغير في الأحكام، وحقيقة الارتباط بين هذا التغير وتحولات الواقع الاجتماعي، في مدى زمني قصير نسبياً. ولكن المسألة لم تُقرأ سلفياً على هذا النحو، فمع الإقرار بحقيقة التغير، ليس ثمة إقرار بأنه ناتج عن تحولات الواقع، بل هو راجع إلى محض الإرادة المطلقة لله، من دون توقف للنظر في كون تحولات الواقع نواميس طبيعية، تعمل من داخل الإرادة الإلهية[62]. يتحدث الفقه التقليدي عن أنواع ثلاثة من النسخ «أحدها: ما نُسخ رسمه وحكمه، وقد كان جماعة من الصحابة يحفظون سوراً وآيات فشذت عنهم فأخبرهم النبي أنها رُفعت. الثاني: ما نُسخ رسمه وبقي حكمه كآية الرجم. الثالث: ما نُسخ حكمه وبقي رسمه»[63].

معيار التقسيم كما هو واضح، هو الحضور في النص النهائي (المصحف العثماني)، بالنسبة للتلاوة (الرسم) أو الحكم أو كليهما. من الناحية العملية يكاد النوع الثالث أن يستغرق مصطلح النسخ في الاستخدام السلفي، الأمر

= البنية الدينية يرجع إلى تاريخ التدين أعني انضم بفعل التدين إلى منطوق الدين، فإن النتائج الأنثربولوجية التي كشفت عن الجذور الاجتماعية للتدين، بدت من وجهة نظر العقل الديني التقليدي، صادمة للدين لا للتدين. بوجه عام، وبغض النظر عن الحيثيات التفصيلية لعلاقة سببية مفترضة، اقترنت عملية المد «العلمي» بتراجع ملموس في سطوة العقل الديني التقليدي، دفع به إلى موقع دفاعي صريح.

(62) يقول ابن العربي «ولهذا قلنا إن المعتزلة والقدرية كفار، فإنهم يقولون إن العباد شركاء الله يخلقون كما يخلق، إلا أنه يملك خلقهم بخلق القدرة فيهم، فهم شركاؤه بما ملكهم وجعل إليهم». انظر **الناسخ والمنسوخ**، 139.

(63) ابن الجوزي، **المصفى بأكف أهل الرسوخ من علم الناسخ والمنسوخ**، تحقيق الضامن، ص 13.

الذي يعكس أهميته على المستوى التطبيقي (وهي تزايدت في الحقيقة نتيجة للمبالغة في توظيف النسخ كآلية تأويل تقنية)، ولكنه أيضاً يخفي حساسيات الفقه السني حيال المشاكل «القرائية» والأصولية المتعلقة بالنوعيين الأوليين، والناجمة عن عملية جمع القرآن وترتيبه. بحسب الأصول الأولية المتفق عليها، لا يجوز القول في التلاوة أو في الحكم إلا من قبل الله. ويقتضي ذلك أن إثبات التلاوة أو محوها، وكذلك تثبيت الحكم أو إلغاءه، هو اختصاص توقيفي من ناحية، وواقعة مادية من ناحية أخرى، وكلتا الناحيتين تتطلب الثبوت التوثيقي في زمن الوحي، وبالحس لا بالرأي. وهو ما يعني بعبارة مكافئة وموجزة: أن ذلك كان يقتضي وجود النص في هيئته النهائية لحظة انقضاء الوحي. النص النهائي (المصحف) تأخَّر وجوده باتفاق، والقول بتوقيفية الجمع والترتيب ليس محل اتفاق. ولذلك فإن القول بنسخ التلاوة والحكم، أو بنسخ التلاوة من دون الحكم، يرشح - في الحد الأدنى - لتداخل غير مأمون من الناحية التوثيقية، وقد يعكس تبريراً دفاعياً عن عملية الجمع. حينئذ يكون الجمع اللاحق حاكماً، بأثر رجعي، لما يجب أن يكون عليه النص زمن الوحي، أي نكون بصدد عكس زماني للرؤية، ويذهب بنا النسخ إلى مبحث الطبيعة التاريخية للنص، ليس من جهة التغير في مضمونه (الأحكام) فقط، بل أيضاً من جهة التغير في بنيته (التلاوة). كيف نقرأ ذلك في صور النسخ الثلاث؛ «نسخ التلاوة والحكم»، «نسخ التلاوة مع بقاء الحكم»، «نسخ الحكم مع بقاء التلاوة»:

أ - نسخ التلاوة والحكم معاً

تحتوي كتب الأحاديث السنية على روايات مسندة تشير إلى أن سوراً وآياتٍ قُرئت في عهد النبي باعتبارها قرآناً، ثم رفعت بعد ذلك؛ ينقل ابن العربي عن أبي موسى الأشعري قوله «إن سورةً نحواً من التوبة نزلت ثم رفعت»[64]، وينقل ابن الجوزي عن أُبيّ بن كعب قوله عن سورة الأحزاب «والذي أحلف به لقد نزلت على محمد ﷺ وإنها لتعادل البقرة أو تزيد»[65].

---

(64) ابن العربي، **الناسخ والمنسوخ**، ص 85.

(65) ابن الجوزي، **نواسخ القرآن**، ص 34. وانظر بقية رواياته عن ابن أبي داود المسندة إلى **أبي موسى** الأشعري، وابن مسعود.

اعتبر بعضهم أن هذا لا يدخل في باب النسخ، بل في باب النسيان، واستند في ذلك إلى رواية صارت مشهورة عن سعد ابن أبي وقاص، يذكر فيها قراءة مختلفة لآية البقرة، تدل صراحة على هذا المعنى، «قرأ سعيد بن المسيب «ما ننسخ من آية أو ننسها» فقال سعد: ما أنزل القرآن على المسيب ولا على ابنه، إنما هي «ما ننسخ من آية أو تنساها يا محمد»[66]، وفي ذلك يقول النحاس «أبو عبيدة جاء بأحاديث، إلا أنه غلط في تأويلها، فتأويلها على النسيان لا النسخ. وقد تأول مجاهد وقتادة «أو ننسأها» على هذا، من النسيان، وهو معنى قول سعد بن أبي وقاص»[67]. يتفق هذا التأويل مع نص الآية القرآنية «سنقرؤك فلا تنسى إلا ما شاء الله». ولأن النسيان هنا يتم بمشيئة الله، يكون رفع هذه الآيات ضرباً من النسخ عن طريق النسيان، ويكون ما أراد الله حفظه كقرآن هو ما تم حفظه بالفعل. وهو تناول ينم عن إدراك سلس لطبيعة الرسول البشرية في مرحلة الصحابة المبكرة، قبل تبلور الصورة الخطية المجردة التي ستقدمها ثقافة التديّن لشخصه، ويضع النص في سياقه الطبيعي المتداخل مع الفعل الاجتماعي البشري[68].

ومع ذلك فثمة روايات أخرى لا تتوافق كلياً مع هذا التأويل، مثل رواية ابن مسعود التي ينقلها ابن الجوزي عن ابن أبي داود «أنزلت على رسول الله آية فكتبتها في مصحفي فأصبحت ليلة فإذا الورقة بيضاء، فأخبرت رسول الله فقال «أما علمت أن تلك رُفعت البارحة»[69]، فالرواية صريحة في أن الرفع مقصود من قبل الشارع لا عن نسيان. وأصرَح من ذلك رواية عائشة التي أخرجها البخاري ومسلم «كان فيما أنزل عشر رضعات معلومات يحرمن،

---

(66) ابن أبي داود، **كتاب المصاحف**، ص 96.

(67) النحاس، **الناسخ والمنسوخ**، ص 13.

(68) يقول الرازي «نسخ الرسم والتلاوة إنما يكون بأن ينسيهم الله إياه، ويرفعه من أوهامهم، ويأمرهم بالإعراض عن تلاوته وكتبه في المصحف، فيندرس على الأيام كسائر كتب الله القديمة التي ذكرها في قوله «إن هذا لفي الصحف الأولى، صحف إبراهيم وموسى» ولا يُعرَف اليوم منها شيء، ثم لا يخلو ذلك من أن يكون في زمن النبي حتى إذا توفي لا يكون متلواً في القرآن، أو يموت وهو متلو موجود في الرسم ثم ينسيه الله ويرفعه من أذهانهم». انظر الزركشي، **البرهان**، ص 354.

(69) ابن الجوزي، السابق.

فنسخن بخمس معلومات، فتوفي رسول الله وهن مما يقرأ من القرآن». هذه الرواية تنقل المسألة إلى قلب المنطقة الحساسة المتعلقة بجمع المصحف؛ فهي تقول بأن آية قرآنية نزلت أولاً متضمنةً حكماً باشتراط عشر رضعات معلومات حتى يحرم الزواج بالرضاع، ثم نزلت لاحقاً آية قرانية آخرى نسخت الأولى، وتقول أيضاً بأن هذه الآية الأخيرة لم تنسخ، لأن الرسول توفي، وهي مما يُقرأ من القرآن. وما تقول به الرواية يتناقض مع رسم المصحف الذي خلا من الآيتين تلاوة وحكماً. فإذا كان نص عائشة المروي في البخاري ومسلم صحيحاً، فلماذا خلا المصحف من هاتين الآيتين؟

رفع التلاوة واقعة مادية صريحة، أي لا بد فيها من ثبوت حسّي (غير استنباطي)، بالخبر الصحيح المنقول عن الشارع، وهو أيضاً واقعة قرآنية صريحة، أي لا بد فيها من تواتر الخبر المنقول عن الشارع. وفي ظل غياب مثل هذا الخبر، ومع استبعاد النسيان، يصبح الدليل الوحيد على رفعها هو عدم وجودها في المصحف، وهي عبارة مكافئة تماماً للقول بأن الدليل على الرفع هو الرفع ذاته. الإشكالية هنا إشكالية توثيق مركبة تحيط بالنص في لحظتي النزول والجمع، وتثير التساؤل حول ثبات الموقف من شرط التواتر، فالتأصيل السلفي يلجأ هنا إلى التفرقة بين ثبوت القرآن وثبوت النسخ، الأول يشترط فيه التواتر والثاني يكفي فيه خبر الآحاد. ولكن هذه التفرقة قد تجدي نفعاً ويمكن التسليم بها جدلاً في حالة النسخ الاعتيادية (نسخ الحكم مع بقاء التلاوة) لأن النصيين المتناسخين ثابتان، فيكون موضوع الثبوت هو كون أحدهما ناسخاً للآخر، أما حين يتعلق الأمر بنسخ التلاوة فإنه في الحقيقة، يكون متعلقاً بوجود النص ذاته، لأن موضوع الثبوت هو انتماؤه إلى القرآن.

على أن هذا التأصيل لا يختزل الموقف الإسلامي السلفي، بل يعبِّر تحديداً عن موقف أهل الحديث، أو الدائرة النقلية بالمعنى الضيق، التي صارت أسيرة للرواية. وبحكم توجّهها الأصلي، وأدواتها العقلية المحدودة، كانت أقل إدراكاً، وأقل قدرة، على التعامل مع التناقضات الكامنة في الرؤية الكلّيّة، والتي ترجع، جزئياً، لسيل الروايات المحمَّلة بمضامين متضاربة. أما داخل الدائرة الكلامية، الأقدر بحكم أدواتها على التنظير لثقافة التديّن، فقد تم اكتشاف الإشكالية التي يثيرها القول بنسخ التلاوة، من جهة التناقض مع شرط التواتر، ومن ثم، مع التصور الذي كرّسته الثقافة للقرآن، كنص مفارق مطلق

في ذاته. ولا شك في أن سيل الروايات ـ من حيث لا تشعر الدائرة النقلية ولا تريد ـ من شأنه التشويش على هذا التصور، من حيث يكشف عن السياق الاجتماعي التفصيلي الذي ظهر فيه النص، كما عن السياق التدويني الذي تم جمعه فيه. وبالإضافة إلى المعتزلة، كما يجب أن نتوقع، عبر الأشاعرة، وهم التيار الكلامي الأقرب لأهل الحديث، عن رفضه القول بنسخ التلاوة من خلال الإنكار الصريح لروايات التلاوات المنسوخة والمنسية، فاعتبر أبو بكر الباقلاني (ت 402) في كتابه «الانتصار للقرآن» أن «كل ما يروونه في هذا الباب كذب موضوع، ومردود مدفوع، لا يسوغ لعاقل تصديق شيء منه والسكون إليه»[(70)]، بما في ذلك حديث عائشة الذي عقَّب عليه بقوله «ولعل قولها ثم نسخن من قولها» أي ربما كان اجتهاداً بالرأي من قبلها، وهو احتراز احتياطي لمواجهة الاعتراض المتوقَّع بأن الحديث مروي في «الصحيحين».

يدافع الباقلاني عن هيئة النص النهائي (العثماني) باعتبارها هيئة النص الأول. ورغم اعترافه بأن الرسول لم يقم شخصياً بعملية جمع القرآن وترتيبه من حيث السور على الأقل، بل ترك ذلك للأمة من بعده، فإن عملية الجمع التي قامت بها «الأمة» جاءت مطابقة لما كان سيفعله الرسول لو فعل. وللدفاع عن هذه الرؤية في مواجهة الروايات الناقلة لتلاوات خارج المصحف، طعن على هذه الروايات بالتزوير والوضع، وهو نوع من التضعيف بالمتن مكروه جداً لدى تيار الحديث المفتون بالسند. فبحسب المقاييس الإسنادية التي وضعها هذا التيار كانت الأحاديث صحيحة، فامتنع القول بردها، ومن هنا جاءت ضرورة القول بالنسخ. أما الباقلاني الذي كان يرجع إلى مقاييس موضوعية أوسع مجالاً من فكرة السند، فقد حاكم الأحاديث إلى التصور النهائي المجرد الذي كان قد تكوَّن عن القرآن، فوجدها منافية لكون القرآن نصاً إلهياً مطلقاً في جميع أجزائه وجميع أوقاته، وهو ما يعني أنه كان في بحثه للمسألة يبدأ من النص النهائي، مستصحباً طبيعته النهائية المكتسبة كحاكم لما كان يجب أن تكون عليه منذ البداية.

موقف الباقلاني، كمتكلم أشعري، متناغم مع خلفيته وأدواته، وقد مكَّنته

(70) انظر الباقلاني، **الانتصار للقرآن**، باب ما رُويَ من الآي المنسوخة وأوجه القول فيها، وانظر باب ما ذكر عن أبي بن كعب.

من إدراك الخطر الذي تمثله هذه الروايات على الرؤية النصية. ولكنه لم يستطع أن يقدم جواباً شافياً عن الإشكاليات التوثيقية والأصولية التي أسفرت عنها عملية الجمع، لأنه كان يقدم أطروحته الدفاعية في **كتاب الانتصار** من داخل الرؤية النصية ذاتها، وهي محل النزاع.

في المقابل، كان الموقف النقلي متناغماً أيضاً مع خلفيته وأدواته التي تقوم أساساً على الرواية. تنقل الرواية إلى جانب المضامين الدينية قطعاً تفصيلية من الواقع الاجتماعي في مرحلة التأسيس (فجةً كما هي). وفي مراحل التدوين اللاحقة، حيث ستصبح بعض هذه القطع غير متناسقة مع الرؤية الكلّيّة التي أنتجتها الثقافة، سيتم تكييفها لمصلحة الرؤية الكلّيّة، إما بعمليات تجميل تبريرية وإما بالحذف الصريح. في الحالة الإسلامية، وبسبب المبالغة في طلب الرواية، توفرت مادة إخبارية بالغة الضخامة، تكفي، رغم الاحتمالات الواسعة للنّحل والتصنّع، لتكوين صورة إجمالية لنمط التفكير الجمعي والوجدان العام (النحل لا يستطيع إخفاء نمط التفكير عندما يقع في مرحلة زمنية تنتمي للسياق العقلي والاجتماعي نفسه). لم يتمكن الموقف النقلي من التقاط المشكل بسبب انغماسه الكامل في الرواية، ولكنه ساهم إجمالاً - من دون وعي بالطبع - في توفير مساحة إخبارية يمكن من خلالها قراءة النص في سياقه الاجتماعي.

لا تستطيع اللحظة التاريخية نقد ذاتها عقلياً، ولذلك فإن الروايات التي تنقل في السياق الديني - عموماً - لا تكون واعية بما ستؤول إليه في وجهة النظر الثقافية اللاحقة، ولذلك أيضاً، فإن حضور الروايات المناقضة للرؤية الكلّيّة لا يشير إلى نوع من «الأمانة العلمية» في النقل، مقصودة لذاتها، وإن كان يشير إلى حالة البراءة أو السذاجة الشفوية التي عادة ما تصاحب التجربة الدينية في المرحلة السابقة على التنظير.

ب - نسخ التلاوة مع بقاء الحكم

تساءل الزركشي في **البرهان** «ما الحكمة من رفع التلاوة مع بقاء الحكم، وهلا أبقيت التلاوة ليجتمع العمل بحكمها وثواب تلاوتها؟»، ثم تصدّى للجواب ناقلاً عن ابن الجوزي قوله «إنما كان ذلك ليظهر به مقدار طاعة هذه الأمة في المسارعة إلى بذل النفوس بطريق الظن، من غير استفصال لطلب

طريق مقطوع به، فيسرعون بأيسر شيء كما سارع الخليل إلى ذبح ولده بمنام، والمنام أدنى طرق الوحي»[71]. ويبدو أن الزركشي وجد هذا الجواب كافياً لتغطية المسألة فلم يضف إليه كلمة. من موقعه كمتكلم في علوم القرآن كان شاغل الزركشي في المسألة هو ثواب التلاوة وليس ثبوتها وثبوت نسخها من دون حكمها، مفترضاً أن هذه المسائل قد حُسمت سلفاً ولم يبق إلا التساؤل عن وجه الحكمة فيها. أما جواب ابن الجوزي فيتضمن الإقرار بأن بقاء الحكم ثبُتَ بطريق ظني غير مقطوع به. وبغض النظر عن التكلف وسذاجة التعليل، يبدو جواب ابن الجوزي، كما سؤال الزركشي، بعيداً عن صلب المسألة، أعني عن التاريخ البنيوي للنص وعلاقته بالعملية التشريعية. فإذا كان المفترض أننا بصدد «تشريع» عمومي مجرد وممتد زمنياً، وكان التشريع يصدر حصرياً عن مرجعية واحدة، فلماذا تُنسخ التلاوة طالما كان الحكم باقياً؟ ولماذا يبقى الحكم إذا كانت التلاوة قد نسخت؟

سيتعين على الطرح النقلي مواجهة هذا السؤال المزدوج إلى جانب الأسئلة المبدئية المتعلقة بالثبوت: كيف ثبتت التلاوة ومتى؟ وكيف ثبت نسخها ومتى؟ ثم كيف تم تثبيت الحكم بفعل تشريعي جديد ومتى؟ هل تم ذلك مباشرة عند النسخ؟ أم بعد فترة من الزمن؟ أم أن الحكم كان ثابتاً من قبل التلاوة أصلاً، أي بمصدر خارجي عن النص القرآني؟

في النوع السابق من النسخ (التلاوة والحكم معاً) كنا حيال نسخ كامل يتلاشى فيه النص بمبناه ومضمونه من دون أن ينتج أثراً تشريعياً، ولذلك انصبّ الإشكال فيه من جهة الثبوت على شرط التواتر، باعتبار أن نسخ التلاوة، هو مثل تنزيلها، عملية قرآنية تطال جسم النص. أما في نسخ التلاوة من دون الحكم فيظل إشكال التلاوة قائماً إلى جانب الإشكال الإضافي المتعلق بالحكم. فنحن حيال تلاوة وجدت وأنتجت أثراً تشريعياً ممثّلاً في الحكم ثم تلاشت من الوجود تاركة الحكم، ثمة إذاً علاقة بين النص المنسوخ والحكم المثبت، النص المنسوخ هو مصدر إيجاد الحكم. وهنا موضع التناقض الكامن في السؤال: كيف يستمر حكم وُلِد من رحم نَصّ منسوخ؟ أو بتعبير المعتزلة: كيف يُنسخ الأصل ويبقى الفرع؟

---

(71) الزركشي، **البرهان**، ص 352، 353.

لم تجد هذه الأسئلة جوابات مقنعة من داخل الرؤية النصية التي تتبنى التاريخ الرسمي لعملية جمع القرآن، والتي لجأت إلى القول بالنسخ تلافياً للقول بالنسيان، أو للقول بالتفاعل مع الحاجة الاجتماعية، أو القول بالوظيفة الآنية ذات البعد المحلي للنص التشريعي، أو للقول بالموقعية الجزئية لهذا النص داخل سياق تشريعي أوسع الأصل فيه هو العرف. تصدى ابن العربي على سبيل المثال، للسؤال المحوري في هذه القضية، فقدم جواباً يستحق النقاش، ولكنه لا يرفع التناقض، يقول «ويجوز نسخ التلاوة وبقاء الحكم. ومنعته المعتزلة وقالوا: كيف يُنسخ الأصل ويبقى الفرع؟ قلنا: الحكم وإن ثبت بالتلاوة، إن استقر ساوى كل حكم ثبت بغير نَصّ»[72] فهو يقر بأن التلاوة هي مصدر إنشاء الحكم، أما بقاؤه من دون نسخ فيرجع إلى استقراره، أي إلى قوة سريان العمل به كعرف. ولكن السؤال هو عند انسلاخ الحكم عن التلاوة لحظة نسخ التلاوة (قبل الاستقرار العرفي) وهو موضع التناقض ومحل النزاع. على أن دفاع ابن العربي هنا دفاع محكوم بغرضه الكلامي في مواجهة الاعتراض الاعتزالي، فهو من قبيل رد العقلي بالعقلي، أما داخل المجال الفقهي والنقلي عموماً، فقد كان مصدر بقاء الحكم بعد نسخ التلاوة هو النص المنسوخ ذاته الذي ظل محتفظاً بسماته القرآنية، بدليل استخدامه في نسخ أحكام قرآنية أخرى، وقد وظفه ابن العربي كما غيره، في نسخ حكم الزنا المُنْزَل في سورة النساء (الإمساك في البيوت أو الإيذاء) ليصير الرجم بالنسبة للمحصن[73].

في مرجع مبكر نسبياً ككتاب **الناسخ والمنسوخ** للنحاس (ت 338هـ) نقرأ أن الخبر الناقل للتلاوة المنسوخة وإن كان صحيح الإسناد «إلا أنه ليس حكمه حكم القرآن الذي نقله الجماعة عن الجماعة ولكنه سُنّةٌ ثابتة»[74]. ولكننا سنقرأ عند ابن العربي في **أحكام القرآن** أن هذا الخبر متواتر إذ «الجلد قرآن نسخ قرآناً، والرجم خبر متواتر نسخ قرآناً»[75] فما حقيقة تكييف الحكم

---

(72) ابن العربي، **الناسخ والمنسوخ**، ص 8.

(73) ابن العربي، **أحكام القرآن**، ص 383.

(74) النحاس، **الناسخ والمنسوخ**، ص 13.

(75) **أحكام القرآن**، السابق.

وتلاوته المنسوخة بعد النسخ من جهة موقعها من القرآن وقوتها الاستدلالية؟ هل هي سنة ثابتة لم تبلغ التواتر كما يرى النحاس وكثيرون معه؟ أم هي خبر منقول بالتواتر؟ فإذا كانت ثابتة بالتواتر فلماذا لم تلحق بالقرآن؟ وإذا لم تكن متواترة أصلاً فكيف تسنّى لها نسخ القرآن[76]؟ أم أنها اعتبرت متواترة لتلعب دوراً في عملية النسخ المطلوب إقرارها فقهياً لتثبيت حكم الرجم من ناحية، واعتبرت غير متواترة لتلعب دوراً في تبرير عدم ضمها إلى المصحف من ناحية أخرى؟ في ما يلي ستصير الصورة أكثر وضوحاً من خلال قراءة «آية» الرجم المنسوخه في السياق التشريعي العام لأحكام الزنا كما وردت في القرآن (المصحف) من ناحية، وكما وردت في الفقه من الناحية المقابلة:

أخرج البخاري ومسلم في الصحيحين من طريق ابن عباس أن عمر بن الخطاب قال «بعث الله محمداً بالحق وأنزل عليه الكتاب، فكان فيما أنزل عليه آية الرجم فقرأناها ووعيناها وعقلناها، ورجم رسول الله، ورجمنا بعده، فأخشى إن طال على الناس زمان أن يقول قائل: لا نجد آية الرجم في كتاب الله فيضلوا بترك فريضة قد أنزلها الله، فالرجم في كتاب الله حق على من زنى إذا أحصن من الرجال والنساء، إذا قامت البينة أو الحَبَل أو الاعتراف»[77]. وفي رواية عن سعيد بن المسيب يرد النص على النحو الآتي: «أيها الناس، قد سننت لكم السنن، وفرضت لكم الفرائض، وتركتكم على الواضحة، أن لا تضلوا بالناس يميناً وشمالاً، وآية الرجم لا تضلوا عنها، فإن رسول الله قد رجم ورجمنا، وأنها قد أنزلت وقرأناها: الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة. ولولا أن يقال زاد عمر في كتاب الله لكتبتها بيدي»[78].

---

(76) يرى ابن العربي أن السنة (عموماً) تنسخ القرآن، «فالكل من عند الله ينسخ بعضه بعضاً»، وكعادته في النعي على الشافعي أخذ عليه قوله بأن السنة لا تنسخ القرآن. انظر **الناسخ والمنسوخ**، ص 7. وانظر الشافعي، **الرسالة**، ص 137، وانظر الزركشي، **البرهان**، ص 349، 350 حيث يقدم ـ كشافعي متأخر ـ محاولة لتأويل كلام الشافعي في الرسالة بحيث يصير الشافعي من القائلين بجواز نسخ السنّة للقرآن. وهو عموماً توجّه أصولي كان يتزايد طردياً مع مرور الزمن، انظر الجويني، **البرهان في أصول الفقه**، ج 2، ص 1307.

(77) **فتح الباري**، 11/ 191، 192، **صحيح مسلم** 15/ 158. وانظر **مسند أحمد** 16/ 81، 82.

(78) انظر ابن الجوزي، **الناسخ والمنسوخ**، ص 35، 36.

صياغة النص تشير صراحةً إلى «آية» أنزلت فيما أنزل من الكتاب، وقرأها الصحابة بهذه الصفة قبل أن تنسخ تلاوتها فيما نُسخ من التلاوات. وهي مدغَمة برواية أخرى عن أبيّ بن كعب يسمي فيها السورة التي نزلت ضمنها الآية وهي سورة الأحزاب التي كانت قبل أن يطالها النسخ «تعادل البقرة أو تزيد عليها»[79]. ولكننا سنقرأ عند البخاري أيضاً رواية مختلفة تنقل عن زيد بن ثابت (وهو من الصحابة المهتمين بالنص القرآني وله دور كبير في عملية جمع المصحف) أنه سمع رسول الله ﷺ يقول «الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة»[80]. وهي صيغة تشير صراحة إلى «حديث» من الأحاديث الاعتيادية المنقولة عن الرسول من طريق الآحاد، وليس إلى آية من آيات القرآن.

على أن متن الرواية المنسوب إلى عمر يثير الكثير من الشك حول صحة نسبته إليه، ويدلي، بطريق غير مباشر، إلى الدوافع الفقهية التي قد تكون كامنة خلفه: ففي عهد عمر لم تكن آيات القرآن قد تم جمعها في «مصحف» حصري، فإلى جوار الصحف التي جمعت في عهد أبي بكر، والتي كانت في حوزة عمر طيلة حياته، كان ثمة صحف وقراءات شفوية أخرى لدى بعض الصحابة، سارية ومتداولة، وسيتم الاستعانة بها جزئياً في عملية الجمع التي ستجري على عهد عثمان[81]، أي إن الإقفال النهائي لعملية تدوين المصحف

---

(79) ابن الجوزي، المرجع السابق.

(80) انظر القرطبي، **الجامع**، تفسير سورة النساء (الآيتين 15، 16)، ص 67. وانظر الإشارة إلى تخريج الحديث عن النسائي.

(81) في عهد أبي بكر تم جمع الآيات في صحف أو في «قراطيس» كما يقول ابن أبي داود في كتاب **المصاحف** فظلت عند أبي بكر حياته حتى مات، ثم عند عمر حياته حتى مات ثم عند حفصة. ولكن الثابت من جماع المصادر أن هذه العملية التي تمت في عهد أبي بكر لم تكن حصرية مانعة، بمعنى أن أبا بكر لم يصدر أمراً بحظر القراءات الشفوية التي كانت تسفر عن تلاوات متعددة. وبغض النظر عن أن حجمها لم يكن كبيراً بالقياس إلى الحجم الكلي للنص، إلا أنها ظلت متداولة إلى ما بعد عملية الجمع الأخيرة التي قام بها عثمان، والتي شفعها بقرار حاسم يحظر تداولها حفاظاً على وحدة النص. وتشير المصادر إلى الاعتراضات العنيفة التي واجهها عثمان بسبب هذا القرار والتي استمرت إلى فترة من الزمن، وكانت بنداً من لائحة المطاعن التي قامت عليها الثورة أو الفتنة الكبرى، كما تشير المصادر إلى أن عثمان تراجع أو كاد عن =

لم يكن قد تم على عهد عمر، وهو ما يعني أن الفرصة كان سانحة للتدوين أمام عمر لو أنه كان ـ كما يؤكد النص ـ يؤمن إيماناً جازماً بأنها «آية» من القرآن، خصوصاً وأنه ـ كما يفهم من النص أيضاً ـ لا يعلم بنسخ تلاوتها. بدليل أنه تمنى لو استطاع أن يكتبها بيديه في الكتاب. الواقع الزمني ـ الذي لم تستطع الصياغة أن تخفيه ـ لا يرشح للحديث عن الكتاب بهذا المعنى من قبل عمر.

كما أن الصياغة، من جهة أخرى، تكشف عن صبغة فقهية زاعقة، لم تكن قد ظهرت في مرحلة عمر، وليس لها من ثم أن توجد في لغته. فالسياق الذي ترد فيه عبارة «ترك فريضة» يحمل بصمة التقسيم الأصولي للحكم التكليفي، وتركيب الجملة «إذا قامت البينة أو الحبل أو الاعتراف» يقدم تعداداً فقهياً جامعاً لوسائل الإثبات في جريمة الزنا كما سنقرأها لاحقاً في كتب الفقه. ثمة نبرة إلحاح على المعنى في مفهومه الفقهي تظهر في إشارة النص مباشرةً إلى «آية الرجم»، ويتصاعد ظهورها في الأشكال المتعددة التي قدمت فيها الرواية كما في نص سعيد بن المسيب «آية الرجم لا تضلوا عنها» وكأنها أصل من أصول الدين.

أيضاً فإن سلم التراتبية في مصادر التشريع مفهوم بعيد عن النسق الشفوي الذي كان يفكر من خلاله عمر والجيل الأول من الصحابة. لم يكن المفهوم «الأصولي» للقرآن كنص مجرد عن ملابساته الظرفية، ولا المفهوم «الاصطلاحي» للسنة كنص مفارق ومستقل، ولا مفهوم المقابلة بينهما في أولوية الاستدلال، قد ظهرت بعد بحيث تستدعي التفكير في أن «يقول قائل لا نجد آية الرجم في كتاب الله». ستظهر هذه المفاهيم في السياق الفقهي الأصولي اللاحق الذي سينجم عن ثقافة التديّن، وفيه سيتم استدعاء مثل هذه الروايات بغرض التأسيس لمقولات أصولية وأحكام فقهية معينة. وهي مسلكية متكررة في التاريخ الديني العام، وبارزة في تاريخ التديّن الإسلامي، حيث شهدت حقبة التديّن التأسيسية ظاهرة تستحق التوقف هي ظاهرة التزامن ومن ثم التداخل بين

= قرار الحظر، وخاطب أهل مصر بالجحفة قائلاً «أما القرآن فمن عند الله، إنما نهيتكم لأني خفت عليكم الاختلاف، فاقرأوا على أي حرف شئتم». انظر ابن أبي داود، كتاب **المصاحف**، ص 9، 17، 24، 36.

العمليتين الفقهية (التشريعية) والنصية (إنشاء وتدوين النص السني). وكنت قد توقفت أمام هذه الظاهرة من جهة إسهامها في إنتاج النصوص السياسية المذهبية التي يزدحم بها تاريخ الفرق، وأعود إلى الإشارة إليها هنا من جهة أغراضها الأصولية والفقهية المباشرة[82].

مع تبلور الرؤية النصية التي تقول بأن القرآن نص شامل، مكتفٍ بذاته ومجرد عن ملابسات التنزيل، كان من الضروري أن يبرز السؤال الآتي: أين الرَّجْم في القرآن؟ خصوصاً وأن القرآن يعالج مسألة الزنا بحكم منصوص، وردت العقوبة فيه عامة على الزانية والزاني بالجلد، من دون تفرقة بين البكر والثيِّب. فكيف يهتم القرآن وهو النص الرئيسي، بالأخف ويترك الإشارة إلى الأشد؟ إذاً فالمسألة لها جذورها خارج النص (في سياق الواقع) الذي تمت إزاحته بفعل الرؤية النصية. ومن هنا ظهرت الحاجة الفقهية ـ لدى بعضهم ـ إلى تأصيل قرآني أو شبه قرآني. وبمنطق النص المنسوب إلى عمر ذاته، لم تكن هذه الأسئلة لتثار في مرحلة الصحابة، بل في زمن لاحق، ولكن السبب في ذلك ليس وجود هذه الآية بل معايشة الواقع التشريعي الذي كان النص القرآني فيه يلعب دوراً تكميلياً، هو دور التدخل للتعديل، بينما كان الدور الرئيس محجوزاً للعرف السائد أو ما جرى عليه العمل. ورغم أن الفقه سيعترف لاحقاً بهذا الدور العرفي تحت مسمى جديد هو «السنة التقريرية» إلا أنه سيعطيه دوراً هامشياً في العملية التشريعية بالقياس إلى السنة القولية المكتوبة والمنقولة بطريق الآحاد.

لم يخترع الفقه حكم الرجم اختراعاً في حقبة التدوين، بل ثمة أصل للمسألة يرجع إلى عهد الرسول، حيث كانت العملية التشريعية تخضع لتفاعلات الواقع الاجتماعي في المدنية وتنفتح على مكوِّناته المتعددة، ومن بينها المكوِّن اليهودي، وهو المكون الذي جلب عقوبة الرجم إلى الوسط التشريعي في المدينة على عهد الرسول[83].

---

(82) انظر كتابي **السلطة في الإسلام، العقل الفقهي**، الفصل المعنون: السنة بين سلطة النص ونص السلطة.

(83) بوجه عام، تعاقب النصوص اليهودية الرئيسية على الزنا بعقوبة الإعدام. وتتنوع وسائل التنفيذ بين الشنق والإحراق بالنار، والرجم بالحجارة. وبوجه عام أيضاً، فإن المصلحة المعتبرة =

ليس في المصادر ما يشير إلى نظام عقابي مفصَّل لجرائم العِرْض في القبائل العربية قبل الإسلام. تتساوى في ذلك المصادر العربية النقلية ككتب الحديث والتاريخ وشواهد اللغة والشعر، والمصادر الأجنبية الكلاسيكية من كتب المؤرخين الإغريق والرومان. ومع ذلك فعند سترابون إشارة مقتضبة إلى الإعدام كعقوبة على زنا المرأة المتزوجة. ويُفهم من الروايات القليلة للإخباريين العرب في هذه المسألة أن الرجم لم يكن معروفاً على نطاق واسع بين الجاهليين، وإن تكلموا عن ربيع بن حدّان كأول مَنْ رُجِمَ في الجاهلية[84]. ولكننا بوجه عام نستطيع قراءة التشريع العقابي الجاهلي في سياق القرابة الجغرافية والتاريخية التي تصل بينه وبين التشريعين البابلي واليهودي. سنلاحظ تشابهاً في الخط العقابي العام على الزنا بين التشريعات الثلاثة. وبغضّ النظر عن تأثير الروابط السامية (التي تحتاج إلى نقاش أوَّلي) يعكس هذا التشابه نوعاً من التوافق الثقافي حول النظر إلى المرأة والعلاقة التراتبية بينها وبين الرجل. كان ثمة، بالطبع اختلاف نسبي في الهياكل والبنى الاجتماعية، خصوصاً الهياكل العراقية الزراعية، ولكنه لم يكن مؤثّراً على التوافق الثقافي حول مسألة المرأة، التي تنتمي إلى مساحة مشتركة أوسع في التاريخ الاجتماعي العام. لا أتكلم على عمليات اقتباس مباشر متتالية، بقدر ما أشير إلى منابع الاجتماع الكُلّي المشترك والفاعلة في التشريع، والتي تؤدي إلى التمدد الطبيعي للمفاهيم، أو ما يمكن تسميته بالاقتباس اللاشعوري البطيء[85].

= في الحماية الجنائية في هذه الجريمة تدور أساساً حول علاقة الزوجية وعلاقة الدم القريبة، ومن هنا كان تشديد العقوبة على الزنا بامرأة متزوجة «وإذا زنى رجل مع امرأة، فإذا زنا مع امرأة قريبه فإنه يقتل الزاني والزانية» (اللاويون 20/ 10)، وعلى الزنا بفتاة معقود زواجها حتى ولو لم يدخل بها الزوج «إذا كانت فتاة عذراء مخطوبة لرجل فوجدها رجل في المدينة واضطجع معها فأخرجوهما كليهما إلى باب تلك المدينة وارجموهما بالحجارة حت يموتا» (التثنية 22/ 23 ـ 24). وكذلك على الزنا بالأم أو امرأة الأب أو امرأة الابن «فإنهما يقتلان» (اللاويون 20/ 17 ـ 21)، وكذلك اعتبر الجمع بين المرأة وبنتها زنا يستحق الإحراق بالنار (اللاويون 20/ 14).

(84) انظر **إمتاع الأسماع** 1/ 175، وانظر أيضاً **تاج العروس** 6/ 339.

(85) التشريع الذي يصدر في سياق ديني لا يستطيع تجاهل التعبير عن الهياكل والبنى الاجتماعية،=

بعد استبعاد المبالغات «الإسلامية» اللاحقة التي سترسم صورة أخلاقية قاتمة للاجتماع الجاهلي، نستطيع أن نستخلص من المصادر أن التأثيم العقابي للزنا كان موجهاً، بالدرجة الأولى، إلى المرأة المتزوجة، باعتباره اعتداءً على حق الزوج، الرَّجل، صاحب العِرْض. بالنسبة إلى الرجل لم يمثل الزنا فعلاً مستهجناً على المستوى الاجتماعي، وكثيراً ما كان ينظر إليه كدليل على الفحولة وسبب للفخر، كما نقرأ مثلاً في أشعار امرؤ القيس وعنترة بن شداد. لم يكن الرجل معرَّضاً للعقاب على الزنا، وإن كان معرضاً للانتقام من قبل أهل المرأة التي زنا بها. أما الزوجة فلم يكن لها الحق في طلب معاقبة الزوج. من هذه الزاوية يتشابه العرف العقابي الجاهلي مع القواعد البابلية كما يمثلها قانون حمورابي، فقد خلا هذا القانون من نص يعاقب الزوج إذا زنى بامرأة غير متزوجة بينما نَصَّ صراحة على زنا الزوجة[86]. ومن هذه الزاوية أيضاً، يتشابه إلى حد ما مع التشريع اليهودي الذي لم يتشدد كثيراً مع زنا الرجل بامرأة غير متزوجة وخصوصاً إذا كانت غير إسرائيلية. ويتيح لنا ذلك أن نقرأ التأثيم العقابي للزنا في إطاره «الاجتماعي» قبل أن يتحول إلى مفهوم أخلاقي ينصبّ على تقبيح الفعل في ذاته، ويجوز قراءة التفرقة الفقهية الإسلامية بين البكر والثيب في الإطار ذاته.

من ناحية العقوبة يحضر «القتل» في التشريع العرفي الجاهلي كما يحضر في التشريعين المكتوبين البابلي واليهودي. ولكننا سنلاحظ غياب «الرَّجْم» عن قانون حمورابي الذي ينصّ على أنه «لو ضبطت زوجة رجل تضاجع رجلاً آخر يُربط الإثنان ويلقيان في النهر»[87]، وينص أيضاً على أنه «لو ضاجع رجل أمّه بعد وفاة أبيه يحرق كليهما»[88]. وهي العقوبة التي استخدمها التشريع اليهودي المتشدد حيال زنا المحارم «إذا اتخذ رجل امرأة وأُمّها فذلك رذيلة،

= ومن هنا فهو ـ كما أكرر ـ ينتمي إلى الشق الاجتماعي (المتغير) من الدين. أعني أنه ليس محصّناً ضد الاقتباس اللاشعوري بسبب من مرجعيته الدينية. وهي مقولة لا تناقض بينها البتة وبين منطقة المطلق الإيماني الثابتة (الله والأخلاق).

(86) انظر **شريعة حمورابي**، **أصل التشريع في الشرق القديم**، دار علاء الدين، William McNeill وآخزين، الفصل الثاني، النصوص الكاملة.

(87) السابق، ص 112، البند 129.

(88) السابق، ص 116، البند 157.

بالنار يحرقونه»[89]. من المفهوم استخدام النهر كوسيلة لتنفيذ الإعدام في الجغرافيا البابلية، وهي جغرافيا مغايرة لجغرافية النصوص التوراتية المبكرة ذات الملامح الصحراوية، والتي تضمنت الرجم، ويمكن فهم التناسب بين «الرجم» وطبيعة الصحراء، ومن هنا وجه التشابه مع البيئة العربية. في هذا الطور التاريخي عموماً كان القتل عقوبة مقبولة وسهلة الحضور على المستوى الاجتماعي والتشريعي، وخضعت وسائل التنفيذ لاعتبارات البيئة الطبيعية والثقافية.

بموجب الاتفاقية التي عقدها الرسول مع القبائل العربية واليهودية مطلع الهجرة إلى المدينة، مارس، من موقعه كحاكم، دوراً تحكيمياً أشبه بوظيفة القضاء الواحد الذي يطبِّق تشريعات متعددة. وفي هذا السياق قضى الرسول بالرجم في نزاع يهودي، تنقل الروايات عن جابر بن عبد الله قال «جاءت اليهود برجل وامرأة منهم قد زنيا. فقال ائتوني بأعلم رجلين منكم، فأتوه بابني صوريا فناشدهما: كيف تجدان أمر هذين في التوراة؟ قالا نجد في التوراة إذا شهد أربعة أنهم رأوا ذكر هذا في فرجها مثل الميل في المكحلة رُجِما. قال فما يمنعكما من رجمهما؟ قال ذهب سلطاننا فكرهنا القتل. فدعا رسول الله بالشهود فشهدوا أنهم رأوا ذكره في فرجها مثل الميل في المكحلة، فأمر رسول الله برجمهما»[90]. والواضح من النص أن الرسول يصدر الحكم هنا بمقتضى التوراة بوصفها القانون الواجب التطبيق على الواقعة محل النزاع، أي كان يفصل في قضية يهودية خالصة وفقاً لقاعدة التعددية القانونية التي سيكرِّسها القرآن بالنص عليها في سورة المائدة[91]. ولكن الروايات ستسند إلى الرسول أنه قضى بالرجم، خارج النطاق اليهودي عدة مرات مسماة (ماعز، وامرأة من جهينة، وامرأة من عامر من الأزد). فمتى صدر هذا القضاء: هل كان قبل نزول الأحكام القرآنية التي تعالج الزنا في سورة النساء أولاً ثم في سورة النور ثانياً أم بعد نزول هذه الآيات؟ وسبب التساؤل هو أن القضاء

---

(89) اللاويون 20/ 17.

(90) أخرجه أبو داود انظر القرطبي، **الجامع**، ج 3، ص 63.

(91) الآيتان 44، 45 من سورة المائدة. انظر الفقرة (1) من هذا الفصل.

بالرجم يخالف الأحكام القرآنية المنزلة في الزنا في السورتين. فإذا كان القضاء بالرجم سابقاً على النصوص فلماذا لم يذهب الفقه إلى القول بنسخ اللاحق للسابق عند التعارض؟ وإذا كان الرجم حكماً لاحقاً على النصوص فهل قام الرسول بمخالفة القرآن؟

المشكل الأول الذي يواجهنا هنا يتعلق بالتواريخ التي تشرح لنا العلاقة الزمنية بين النصوص والوقائع، فليس في الروايات ما يشير إلى وقت نزول الآيات بالنسبة للأحكام الصادرة بالرجم. ومع ذلك فثمة رواية مشهورة في الباب ينقل فيها عبادة بن الصامت عن الرسول قوله «خذوا عني، قد جعل الله لهن سبيلاً، البكر بالبكر جلد مائة ونفي سنة، والثيب بالثيب جلد مائة والرَّجم»[92]. وتذهب كتب التفسير إلى الربط بين ورود هذا الحديث ونزول آية الزنا في سورة النور «قالوا لما نزل قوله والزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة، قال النبي خذوا عني..»[93] وهو ما يعني أن حكم الرجم قائم بعد نزول آية النور، ويقطع الطريق على القول بأن الآية ناسخة لمضمون الروايات. ولذلك يبقى السؤال قائماً: كيف يمكن لمضمون الروايات أن تخالف نص الآيات؟ هذا السؤال الإشكالي موجَّه إلى الأداء الفقهي والأصولي الذي تجاهل بُعد العلاقات الزمنية في العملية التشريعية، فصارت المسألة بالنسبة إليه حزمة كمية من النصوص تُجْمَعُ معاً على صفحة واحدة للتعاطي معها بأدوات توفيقية، من بينها النسخ النصوص هنا، تشتمل على الروايات المتعددة والمتشعبة والمحملة بمفاهيم مذهبية وكلامية يعاد إسقاطها على النصوص، ومن هنا تأتي الصعوبة التي تواجه الباحث في إعادة رسم الصورة زمنياً كما كانت في الواقع، واختراق التصور المفروض مسبقاً لسؤال البحث ذاته.

لإعادة رسم الصورة علينا قراءة الواقع الاجتماعي التاريخي، ومن داخله النصوص، وليس العكس، ثم المقابلة بين أحكام الزنا كما وردت في النصوص

(92) الحديث مروى عن عبادة بن الصامت، عند أحمد 5/ 318، 320، 326. وفي **سنن الدارمي** 2/ 181. انظر النحاس، **الناسخ والمنسوخ**، ص 99.

(93) انظر الطبرسي، **جوامع البيان**، ج 3، تفسير آية: واللاتي يأتين الفاحشة.

القرآنية المجردة، وأحكام الزنا كما وردت في الفقه مؤسسة على روايات مخالفة لنصوص القرآن:

- في النصوص القرآنية المجردة

لدينا نصان رئيسان؛ الأول، بترتيب النزول: الآيتان 15، 16 من سورة النساء ﴿وَٱلَّٰتِي يَأۡتِينَ ٱلۡفَٰحِشَةَ مِن نِّسَآئِكُمۡ فَٱسۡتَشۡهِدُواْ عَلَيۡهِنَّ أَرۡبَعَةً مِّنكُمۡۖ فَإِن شَهِدُواْ فَأَمۡسِكُوهُنَّ فِي ٱلۡبُيُوتِ حَتَّىٰ يَتَوَفَّىٰهُنَّ ٱلۡمَوۡتُ أَوۡ يَجۡعَلَ ٱللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلٗا ١٥ وَٱلَّذَانِ يَأۡتِيَٰنِهَا مِنكُمۡ فَـَٔاذُوهُمَاۖ فَإِن تَابَا وَأَصۡلَحَا فَأَعۡرِضُواْ عَنۡهُمَآۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ تَوَّابٗا رَّحِيمًا﴾، الثاني: الآية 2 من سورة النور ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجۡلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٖ مِّنۡهُمَا مِاْئَةَ جَلۡدَةٖ﴾. الحكم المنصوص في الآية الأولى يتعلق بالنساء، وهو الإمساك بهن في البيوت حتى الموت أو صدور تشريع جديد. وسواء كان هذا الإمساك عقوبة في ذاته، أو إجراءً تحفّظياً حتى يصدر التشريع الجديد، فهو يؤكد، ضمناً، على أن المشرّع عند تناوله الأول لمسألة الزنا لم يتطرق إلى عقوبة الرجم التي كانت معروفة بالفعل في التوراة، ومقبولة بالعرف في البيئة الاجتماعية العربية. وعندما نحاول تقديم وقت تقريبي لنزول الآية سنربط بينها وبين سورة النساء، لأن الروايات لم ترد بما يشير إلى توقيت خاص بها، فلم يذكر الواحدي في أسباب النزول أي خبر بشأنها، وتابعته على ذلك كتب التفسير. وليست سورة النساء من السور المتأخرة في القرآن المدني، ولكنها أيضاً ليست من السور المبكرة، فقد نزل قبلها كل من البقرة، والأنفال، وآل عمران، والأحزاب، والممتحنة[94]. وبالنظر إلى المضامين التشريعية التي تحتوي عليها مثل أحكام المواريث، والزواج، والأموال، نستطيع تسكينها في بداية المرحلة الوسطى من الحقبة المدنية، حيث كانت الجماعة المسلمة تتخذ وضعية الاستقرار في المدنية على المستوى السياسي، الأمر اللازم لنشاط تشريعي اجتماعي. ومن اللافت أن النص، وهو يفتتح التشريع الجنائي للزنا، يبدأ بالنساء «اللاتي يأتين الفاحشة» وهو ما سيتكرر في الآية الختامية التي تعاقب «الزانية والزاني»، ويجوز قراءته في إطار النظرة الاجتماعية التي تقدِّم

(94) الزركشي، **البرهان**، ص.

زنا المرأة على زنا الرجل في سلَّم الخطورة واستحقاق العقاب. خصوصاً وأن كثيراً من المقاربات التفسيرية اللاحقة ستربط بين هذا التقديم وفكرة الغواية التي لا تكاد تفارق المفهوم الديني للمرأة. والآية الثانية تشير إلى زنا الرجل، (وقد أثارت صياغتها بعض المشاكل اللغوية دعت بعضهم إلى القول بأنها تشير إلى زنا الرجل بامرأة، والبعض إلى القول بأنها تشير إلى ارتكاب الفعل بين رجلين)، والعقوبة المنصوصة هنا هي «الإيذاء» من دون بيان لوسائله، التي تراوحت بين التوبيخ والفضح والضرب بالنعال كما تنقل الروايات عن ابن عباس، وهي عقوبة مخففة بالقياس إلى الرجم، ومخففة كذلك بالقياس إلى عقوبة النساء المتمثلة في الإمساك أو الحبس المؤبد. أما الآية الثالثة ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجْلِدُوا۟ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِا۟ئَةَ جَلْدَةٍ﴾ فقد جمعت بين الرجل والمرأة معاً في عقوبة واحدة هي الجلد، وليس فيها أدنى إشارة إلى التفرقة بين البكر والثيب. وهكذا فإن العقوبات التي وردت في القرآن بخصوص الزنا هي: الإمساك في البيوت، والإيذاء، والجلد. التفرقة التي ترتب عليها اختلاف الحكم فيه كانت بين الرجل والمرأة، ومعنى ذلك أنه: لم يرد في القرآن ذكر للرجم، ولم يرد فيه ذكر للتفرقة بين البكر والثيب. فما العقوبات التي وردت في الفقه؟

ـ في الفقه

تتعدد العقوبات على نحو مختلف، فهي على سبيل الحصر: الرجم، والجلد، والنفي. الرجم هو العقوبة المقررة لزنا الثيب من النساء والرجال، والجلد هو العقوبة المقررة لزنا البكر من الرجال والنساء، ويضيفها بعضهم إلى عقوبة الثيب فيحكم بجلده قبل رجمه، أما النفي فهو عقوبة تبعية توقع على البكر الذكر دون الأنثى، حيث تحول التقاليد الاجتماعية دون تغريب المرأة. المستند الرئيسي للفقه في هذه العقوبات هو حديث عبادة بن الصامت عن النبي «البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام، والثيب بالثيب جلد مائة والرجم»، أما آية الرجم التي قيل بنسخ تلاوتها وبقاء حكمها فتسخدم أحياناً لمساندة الاحتجاج كآية منسوخة التلاوة، وتستخدم أحياناً كسُنَّةٍ ظلت محتفظة بخاصية التواتر بعد نزولها عن مرتبة القرآن. وهنا مغالطة واضحة لأن نزولها عن مرتبة القرآن كان بسبب عدم ثبوت التواتر، ومن ثم لا يجوز وصفها

بالتواتر حين تصير حديثاً، وهي وردت في رواية زيد بن ثابت بصيغة حديث مروي عن النبي بطريق الآحاد[95]. يقول الفقه إن حكم الإيذاء والحبس المنصوص في سورة النساء نُسِخ بحديث عبادة فيما يتعلق بالرجم، وبآية النور فيما يتعلق بالجلد، وهنا صار الفقه مضطراً للقول صراحة بأن السنة يجوز لها نسخ القرآن بما في ذلك الفقه الشافعي الذي كان ينكر جواز ذلك إنكاراً مشدداً على لسان الشافعي[96]، يقول الجويني، وهو من متكلمي الشافعية المعدودين في القرن الرابع إن «نسخ الكتاب بالسنة غير ممتنع والمسألة دائرة على حرف واحد وهو أن الرسول لا يقول من تلقاء نفسه أمراً، وإنما يبلغ ما يؤمر به كيف فرض الأمر، ولا امتناع بأن يخبر الرسول الأمة مبلغاً بأن حكم آية قد رُفع عنكم»[97].

القول بأن السنة كانت تنسخ الكتاب يعني، بالضرورة، أن: القرآن ليس المصدر الوحيد في ما يتعلق بالتشريع وهو ما يشهد للحقيقة التي أشرنا إليها سابقاً، وأريد تأكيدها وهي: أن النظام التشريعي في المدينة على عهد الرسول كان يقوم على الأصل العرفي، أي إن القاعدة هي ما جرى عليه العمل وأقره الرسول صراحة أو ضمناً (السنة التقريرية)، أما الاستثناء فهو تدخل النص القرآني تدخلاً صريحاً، سواء بإقرار العرف، أو بإلغائه، أو بتعديله جزئياً وهو الغالب. وحين أقول بأن النص القرآني لم يكن الصيغة الوحيدة التي يصدر فيها التشريع، فإن ذلك لا يقلّل من قيمة القرآن كنص مهيمن على صفحة

---

(95) يقول ابن العربي في **الناسخ والمنسوخ** «وهم: قال بعض الناس الحبس (الإمسالة في البيوت) منسوخ بآية الرجم، ثم نسخت آية الرجم لفظاً وبقي حكمها علماً. . تنبيه: قد بينّا أن القرآن لا يثبت بأخبار الآحاد في ذاته، ولا يثبت به غيره فلا وجه للتعلق به، إذ طرق القرآن النقل المتواتر، به صَحَّت المعجزة وقامت لله الحجة» ويضيف أن النسخ وقع بحديث عبادة. ولكنه في كتابه أحكام القرآن يقول بأن «الجلد قرآن نسخ قرآناً، والرجم خبر متواتر نسخ قرآناً» ص 383، علماً بأن حديث عبادة خبر آحاد صريح. فكيف يكون الرجم ثابتاً بمتواتر؟

(96) انظر **الرسالة**، وانظر البيهقي، **أحكام القرآن** للشافعي وانظر الحازمي، الاعتبار في **الناسخ والمنسوخ** من الآثار.

(97) انظر الجويني، البرهان في أصول الفقه، ج 2، ص 1307. وانظر من الفقه المالكي، ابن العربي، **الناسخ والمنسوخ**، ص 7، حيث يؤسس تجويز نسخ الكتاب بالسنة على القول بأن «الكل من عند الله ينسخ بعضه بعضاً». . .

الحياة الروحية والعقلية للجماعة المسلمة في هذه المرحلة، وذلك باعتباره بالدرجة الأولى كتاباً للإيمان والأخلاق. ولذلك فإن الجماعة المسلمة الأولى كانت بحكم موقعها الزمني أقدر على الوعي بطبيعة العملية التشريعية كما كانت تجري في الواقع، حيث كان العرف يتواصل حسب المسار الطبيعي البطيء للاجتماع، على خلاف الرؤى الثقافية اللاحقة، التي ستصنع بذهنية التنظير انقطاعاً فجائياً وحاداً يفصل بين مرحلة الدين وما قبلها، والتي ستمدد إطلاقية الكتاب اللصيقة بالإيمان والأخلاق، إلى ميدان التشريع.

الوعي بهذه الحقيقة كما مارسها جيل الصحابة، كان مرشحاً للاستمرار، أو لدرجة غياب أقل، لو لم يحدث التحول الخطير في مفهوم «السنة» الذي أسس له الشافعي، من المعنى الطبيعي القريب من معنى العرف الذي جرى عليه العمل، إلى المعنى الاصطلاحي الذي فتح الباب أمام سلطة الإلزام النظرية لروايات الآحاد. كان من شأن بقاء مفهوم ما جرى عليه العمل بقاء التلازم بين سرعة سير الواقع وحركة توثيقه، وهو ما كان سيضمن نوعاً من تواتر النقل. على خلاف مفهوم الآحادية الذي نقل مصدر الإلزام بجرة قلم إلى بطون الكتب، حيث تنتشر أعداد مختلفة ولا حصر لها من الأخبار.

في الواقع العملي كانت العملية التشريعية تخضع على نحو تلقائي طبيعي، لمفهوم العرف، وهو مفهوم أكثر مرونة، رغم بطئه، من مفهوم التشريع النصّي المكتوب. ولذلك فحين يتحول العرف ـ بسبب الثقافة ـ إلى نص، يفقد مرونته التي كان يستمدها من الواقع. وهو ما حدث في الفقه بعد تحول مفهوم السنة. لقد نقلت الروايات المقطّعة المكوَّنة من جُمَل لغوية قصيرة ذات إيقاع فقهي، أشتاتاً متنافرة مما كان قد جرى عليه العمل (ينطبق ذلك، بشكل ما حتى على الروايات الموضوعة، من حيث كانت تستلهم مادتها من مناخات الواقع ذاتها) ولذلك لم تكن قادرة على إعادة تكوين الصورة مثلما كانت عليه في الواقع.

داخل الدائرة التقليدية عموماً، كان أبو حنيفة، ربما بسبب من موقعه الزمني، أقرب إلى هذا الفهم. وبصرف النظر عن سذاجة الطرح التفصيلي في روايات الموطّأ ومشاكله التوثيقية، فإن الطرح المبدئي الذي قدَّمه مالك عن

«عمل أهل المدينة» كمرادف للسنة، يستحق إعادة النظر، عندما نقرأه في سياق المواجهة مع المفهوم المستحدث للسنة كروايات لغوية متقطعة منقولة عن طريق الآحاد.

نسخ الحكم مع بقاء التلاوة

آية السيف

تقدم لنا آية السيف مثالاً نموذجياً لأداء الفقه السلفي في موضوع النسخ. الذي تحول بين يديه من «واقعة» تشريعية، يلزم ثبوت اتجاه قصد المشرع إليها بالدليل الحسي، وتتعلق بعدد محدود من الآيات، إلى آلية تأويل أصولية يجري إعمالها بالاستنباط الاجتهادي، عبر الجسد الكلّي للنص القرآني. وتقدم لنا، في الوقت ذاته، فرصة مباشرة لاختبار الفرضية المطروحة للنقاش في هذا الفصل، والتي أريد تأكيدها في هذه الفقرة وهي: أن التشريع القرآني كان يستهدف، بالأساس، معالجة الحالات الآنية التي فرضها الواقع الظرفي على الجماعة المسلمة الأولى، والتي تتميز بدرجة واضحة من الخصوصية المحلية.

في أدبيات الفقه السلفي يشار بآية السيف إلى الآية الخامسة من سورة التوبة ﴿فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَاحْصُرُوهُمْ وَاقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ فَإِن تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾. ويذهب التفسير الفقهي في مجمله إلى أن الآية تقتضي «نسخ كل عفو، وصفح، وإعراض، وترك، حيث ورد في القرآن»[98]، وهي عبارة مكافئة للقول بأن الآية تقتضي نسخ السلام والتسامح من القرآن جميعاً، والدخول في حالة حرب متواصلة مع العالم حتى يكتمل دخوله في الإسلام، وهو معنى بعيد كل البعد عن الروح المطلق للدين في ذاته.

سنقرأ عند ابن خزيمة مثلاً أن آية السيف نسخت ضمن ما نسخت قول الله تعالى: ﴿وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا﴾ **[البقرة: 83]** وقوله ﴿وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا

---

(98) ابن العربي، **الناسخ والمنسوخ**، ص 190. استناداً إلى ذلك اعتبر بعضهم هذه الآية ناسخة لمائة وأربع وعشرين آية من القرآن. انظر ابن الجوزي، **نواسخ القرآن** ص 173. وانظر أيضاً ابن العربي، السابق، ص 183.

يُحِبُّ ٱلْمُعْتَدِينَ﴾ [البقرة: 190]، وقوله: ﴿لَآ إِكْرَاهَ فِى ٱلدِّينِ﴾ [البقرة: 256]، وقوله: ﴿وَمَا عَلَى ٱلرَّسُولِ إِلَّا ٱلْبَلَٰغُ﴾ [المائدة: 99]، وقوله: ﴿قُل لَّسْتُ عَلَيْكُم بِوَكِيلٍ﴾ [الأنعام: 66]، وقوله: ﴿وَمَآ أَنتَ عَلَيْهِم بِوَكِيلٍ﴾ [الأنعام: 107]، وقوله: ﴿وَلَا تَسُبُّوا۟ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ فَيَسُبُّوا۟ ٱللَّهَ عَدْوًۢا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ [الأنعام: 108]، وقوله: ﴿وَأُمْلِى لَهُمْ﴾ [الأعراف: 183]، وقوله: ﴿وَأَعْرِضْ عَنِ ٱلْجَٰهِلِينَ﴾ [الأعراف: 199]، وقوله: ﴿أَفَأَنتَ تُكْرِهُ ٱلنَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا۟ مُؤْمِنِينَ﴾ [يونس: 99]، وقوله: ﴿فَمَنِ ٱهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِى لِنَفْسِهِۦ﴾ [يونس: 108]، وقوله: ﴿إِنَّمَآ أَنتَ نَذِيرٌ﴾ [هود: 12]، وقوله: ﴿فَإِنَّمَا عَلَيْكَ ٱلْبَلَٰغُ﴾ [هود: 20]، وقوله: ﴿فَٱصْفَحِ ٱلصَّفْحَ ٱلْجَمِيلَ﴾ [الحجر: 85]، وقوله: ﴿وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ﴾، وقوله: ﴿ٱدْفَعْ بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ﴾ [المؤمنون: 96]، وقوله: ﴿وَإِذَا خَاطَبَهُمُ ٱلْجَٰهِلُونَ قَالُوا۟ سَلَٰمًا﴾ [الفرقان: 63]، وقوله: ﴿فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُۥ عَلَى ٱللَّهِ﴾ [الشورى: 40]، وقوله: ﴿وَلَمَن صَبَرَ وَغَفَرَ إِنَّ ذَٰلِكَ لَمِنْ عَزْمِ ٱلْأُمُورِ﴾ [الشورى: 43]، وقوله تعالى: ﴿لَّا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمْ يُقَٰتِلُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوٓا۟ إِلَيْهِمْ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ ۝٨﴾ [الممتحنة: 8]، وقوله: ﴿لَّسْتَ عَلَيْهِم بِمُصَيْطِرٍ﴾ [الغاشية: 22]، وقوله: ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِىَ دِينِ﴾[99].

وحين نقرأ الآية في سياقها النصي في ضوء الظروف الواقعية التي كانت تواجه الجماعة المسلمة عند السنة التاسعة من الهجرة، نجد أنها كانت تعالج وضعية خاصة بهذه الجماعة، التي كانت بالفعل في حالة حرب تتداخل فيها اتفاقيات أو عهود هدنة بعضها محدد الأجل وبعضها غير محدد الأجل مع القبائل العربية المناوئة. وبحكم الواقع الجديد الذي أسفر عن تغير موازين القوى، كان الحسم العسكري الذي صار في متناول المسلمين، يستلزم التعاطي مع هذه الاتفاقيات والعهود، بإمهال أطرافها مدة بعينها لا تزيد عن أربعة أشهر، الأمر الذي يمكن قراءته، في سياقه، كوسيلة ضغط سياسية، أدت بالفعل إلى توقف القبائل في معظمها عن القتال وانضمامها إلى الدولة والدين الجديدين. المعنى الواضح هنا هو أن الآية كانت تتعامل مع مسألة

---

(99) ابن خزيمة، **الناسخ والمنسوخ**.

محددة هي العهود المبرمة مع القبائل العربية في إطار العنوان العام لحالة الحرب القائمة منذ سنوات، أي كانت تواجه موقفاً ظرفياً محلياً خاصاً تشير مفرداته إلى مدد محددة (أربعة أشهر تبدأ من الإبلاغ يوم الحج الأكبر، أو خمسين يوماً تنتهي بالمحرم آخر الأشهر الحرم المعروفة)، وإلى قبائل معينة (مثل خزاعة وبني مدلج، الذين وفوا بعهدهم واستثنتهم الآيات من الأجل المضروب)، وإلى أماكن خاصة (عند المسجد الحرام، وعرفة)، ولم تكن تواجه موقفاً تشريعياً عاماً ومجرداً. ليس في الآية ما يدل على اتجاه قصد المشرع إلى إلغاء آيات العفو والصفح التي تنزّلت في سياقات ظرفية مغايرة، والتي تنتمي بحكم موضوعها إلى المطلق الأخلاقي الثابت في الدين، وهو ما حدا ببعض المواقف السلفية إلى اعتبار الآية لا تدخل في باب الناسخ والمنسوخ، وفي ذلك يقول ابن العربي «وقد قال بعض من تكلم في هذا المعنى بأن حق هذا ألا يدخل في الناسخ والمنسوخ، لأنه لم ينسخ قرآناً متلواً وإنما نسخ أمراً رآه النبي. وهذا ساقط فإن القرآن ينسخ السنة، وما رآه النبي هو السنة، فإنه لا يعتقد ولا يعهد ولا يأمر ولا ينهى ولا يفتي ولا يقضي إلا بوحي من الله سبحانه»[100]. وهنا يقرّ ابن العربي بأن المجال المباشر للنسخ في الآية هو العهود التي أبرمها الرسول مع القبائل، وهو سنة يجوز نسخها بالقرآن، ولكنها مع ذلك ناسخة لجميع الآيات القرآنية التي تضمنت معنى العفو والصفح والإعراض والترك. المشكل هنا ليس فيما إذا كان من الجائز نسخ السنة بالقرآن، فالآية تتعلق بالعهود التي كانت سارية في السنة التاسعة الهجرية بين المسلمين والقبائل العربية، ولا إشكال في إطلاق وصف النسخ على إلغاء هذه العهود بفعل الآية. الإشكال يأتي من تعدية حكم الآية ـ وهو خاص وظرفي ـ إلى آيات الكتاب لتنسخ ما ورد فيها من أحكام السلام ـ وهي أحكام عامة لارتباطها بالمعنى الأخلاقي المطلق للدين، من ناحية، ومتعلقة بحالات تشريعية ظرفية لا يجوز إلغاؤها متى توافرت شروطها، من ناحية أخرى. المشكل في الرؤية الفقهية التي عممت إطلاقية الدين على النص القرآني كله بما في ذلك آيات المعالجة السياسية، فقرأت التنوّع التشريعي

---

(100) ابن العربي، السابق، ص 191، 192.

الذي فرضه التنوع في حركة الاجتماع، على أنه تناقضات في صفحة النص يلزم رفعها تنزيها للكتاب، ومن هنا نصَّبت ذاتها للقيام بعملية تنقية «منطقية» له باعتباره مقطوعة نصّية واحدة.

القول بتعميم النسخ على آيات العفو والتسامح في القرآن يعني أننا لا نزال في السنة التاسعة الهجرية، أو يعني تحويل حالة الحرب الواقعية بين جماعة المسلمين والقبائل العربية إلى حكم نظري مؤبد، وهو معنى مخالف لجوهر الدين، ومخالف للواقع التاريخي، ولكنه المعنى الذي انتقل عبر الفقه إلى الثقافة الرسمية للتديّن السلفي. كانت حالة الحرب التي عالجتها آيات سورة التوبة إفرازاً اعتيادياً لاجتماعيات القرن السابع في مجتمع قبلي، ناجماً عن اندفاع الدولة لا عن دوافع الدين، فالدين لا يعمل في الفراغ بل من داخل الاجتماع، ولذلك فهو لا يستهدف إلغاء الاجتماع بل توجيهه بالأخلاق، وهي لا تدفع إلى الحرب ومن هنا فحيثما وقعت الحرب بين البشر فهي بسبب الاجتماع لا بسبب الدين الذي هو في الحقيقة عين الأخلاق النابعة من الإيمان بالله.

ستظهر اجتماعيات الغزو القبلية بمفرداتها التفصيلية كثيراً على صفحة الفقه، وستتحول إلى أحكام دينية، بسبب التعامل مع النص الذي سجّلها، كمصدر مفارق ومطلق في ذاته. لم يكن في وسع النص، وهو نقطة التقاء المطلق بالاجتماع، تجاهل الواقع، ولكن النص لم يشأ تحويل الواقع الاجتماعي إلى مطلق، أي لم يشأ تحويل الوقائع إلى قيم مؤبدة، كما فعل العقل الديني طوال تاريخه. وفي كثير من الأحوال كانت عملية التحويل تؤدي إلى نتائج معاكسة لجوهر الدين وأهدافه الأخلاقية المطلقة. ونحن الآن حيال النموذج الأوضح لحالة التحوّل المعاكس لأخلاق الدين، بفعل التديّن الذي وقع ضحية الفهم الخاطىء من قبل الفقه لطبيعة العلاقة بين النص والاجتماع.

لقد توقف الفقه أمام هذه اللحظة المحلية والعابرة في التاريخ وهي لحظة حرب ليستخلص منها حكماً «نصياً» في غاية الخطورة من حيث مخالفته لجوهر الأخلاق، فهو يربط صراحة بين الكفر وحل الدم، ويجعل من ذلك القاعدة الأساسية التي تحكم علاقة المسلمين بالأغيار: يقول ابن العربي شارحاً لعبارة «من المشركين» «الذي عندي أن هذا عام في كل أحد ممن له عهد دون من لا عهد له لقوله ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ عَٰهَدتُّم مِّنَ ٱلۡمُشۡرِكِينَ﴾ **[التوبة:**

4]. فمن كان له عهد أجل أربعة أشهر ويحل دمه، ومن لم يكن له عهد فهو على أصل الإحلال لدمه بالكفر الموجود به»[101]. وفي تعليقه على عبارة ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾ [التوبة: 5] يقول «هذا اللفظ وإن كان مختصاً بكل كافر بالله عابد للوثن في العرف، ولكنه عام في الحقيقة لكل من كفر بالله. أما أنه بحكم قوة اللفظ يرجع تناوله إلى مشركي العرب الذين كان العهد لهم وفي جنسهم. ويبقى الكلام فيمن كفر من أهل الكتاب غيرهم، فيقتلون بوجود علة القتل وهي الإشراك فيهم»[102]. يقصد بذلك أن لفظ «المشركين» في الآية الخامسة (آية السيف) وإن كان بقوة اللفظ يشير إلى مشركي العرب الذين كان العهد لهم، إلا أنه عامّ يدخل فيه جميع الكفار، وليس فقط من أشرك مع الله وثناً يعبده، ويدخل فيه أيضاً أهل الكتاب الذين تناولهم النص بآية خاصة من السورة ذاتها.

وهكذا، فرغم الإقرار بخصوصية الحالة التي تعالجها الآية، فإن حكمها، وهو حل الدم، يتعدى مشركي العرب إلى كل كافر، أي إلى كل من لم يدخل في الإسلام، وهو يسري في كل مكان «فقوله «حيث وجدتموهم» عام في كل موضع»[103] ولكن أخطر ما يمكن قراءته عند ابن العربي في هذا الصدد هو تعليقه على عبارة «واقعدوا لهم كل مرصد» بقوله «قال علماؤنا (يقصد المالكية): في هذا دليل على جواز اغتيالهم من قبل الدعوة» وهو استدلال غريب لا تنطق به العبارة، بل تُستنطق به من قبل المتلقي الذي يسقط عليها مفاهيمه الخاصة، وهو يوقفنا على نمط تفكيري نابع من ثقافة تديّن خشنة ظلت محمَّلة باجتماعيات الحرب العربية التي لابست تشكل النص في مراحله الأولى. ومن الغريب أن ابن العربي يصرح بعد هذا التعليق مباشرة بأن قوله تعالى: ﴿فَإِن تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ يعني «غفور لما تقدم، رحيم بخلقه في إمهالهم ثم المغفرة لهم»[104]. فكيف يستقيم الإمهال مع الاغتيال قبل الدعوة؟

---

(101) ابن العربي، **أحكام القرآن**، ج 1، ص 364.

(102) السابق، ص 370.

(103) السابق، ص 370، 371.

(104) السابق. وانظر القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، وهو يستخدم عبارة ابن العربي بلفظها =

لقد تم تحويل الآية عن مجالها الذي اشتغلت عليه وهو المعالجة السياسية لحالة واقعية خاصة بالجماعة الأولى أواخر العهد المدني هي حالة الحرب، إلى مجال آخر هو الاستنباط التشريعي العام ليس فقط في مواجهة الكفار الذين لم يدخلوا في الدين، بل أيضاً في مواجهة الذين دخلوا فيه، حيث عاد القتل بفعل الفقه ليسلط من جديد على من ترك الصلاة والزكاة، فقد «استدلوا بهذه الآية على أن من ترك الصلاة متعمداً يجب قتله، لأن الله تعالى أوجب الامتناع عن قتل المشركين بشرط أن يتوبوا ويقيموا الصلاة، فإذا لم يقيموها وجب قتلهم»[105].

في مرحلة التدوين اللاحقة سيظهر حديث موازٍ لآية السيف هو الحديث المشهور «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله، ويقيموا الصلاة، ويؤتوا الزكاة، فإذا فعلوا ذلك عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها، وحسابهم على الله»[106]. تبدو الصياغة من حيث المضمون، محبوكة بالضبط على نص الآية، ولكن فيها شيئاً من الجمع وترتيب النتيجة، مما يثير شهية النظر في شبهة الصنعة الفقهية، أو القلب الفقهي، وأعني به قلب الموقف الفقهي إلى نص، وهو نوع من التصحيف الموضوعي معروف في الفقه الديني عموماً. وفيما ورد نص الآية صريحاً في تخصيص المشركين الذين يدل السياق على زمانهم ومكانهم وحالتهم التعاقدية، ورد الحديث عاماً باستخدام مفردة الناس، وهو ما سينعكس، تفسيرياً، على الآية التي ستصير متعدية بفعل الرؤية النصية المدعَّمة بالرواية. ورغم أن الفقه لم يعدم من يفسِّر الحديث بالآية فيحمل العام فيه على الخاص في الآية، إلا أن التوجه العام في الثقافة السلفية، الذي كان متأثراً بأجواء الاجتماع القتالي العربي، ظل متبنياً للمعنى الخطير الذي حَنَّطَ لحظة القتال العربية وحبَسَها في منطوق فقهي، يربط بين الكفر وحل

= «في هذا دليل على جواز اغتيالهم قبل الدعوة» وربما كان ذلك راجعاً لاشتراكهما في الأصول المالكية، ومع ذلك فتفسير القرطبي لا يكتفي بالمصادر المالكية. انظر م 4، ج 7، ص 78. وقارن الطبري، **التفسير**، أول سورة التوبة.

(105) الطبرسي، **مجمع البيان**، م 5، ص 10.

(106) الحديث مخرج في البخاري، كتاب **الجهاد والسير**، وفي مسلم، **كتاب الإيمان**. وعند الترمذي، كتاب **الإيمان عن رسول الله**. وعند النسائي، **كتاب الجهاد**. كما أخرجه أبو داود، وابن ماجه، وأحمد.

الدم، وهي مسألة تجد تفسيرها الاجتماعي والنفسي في مناخات ثقافية تستسهل، إلى حد ما، التعاطي مع مفردتي القتل والقتال.

وردت آية السيف ضمن الآيات الافتتاحية لسورة التوبة، وهي نموذج واضح من نماذج الحضور الاجتماعي في النص الديني. فهي تحتوي على تسجيل مباشر لوقائع ومعالجات سياسية: الوقائع محلية آنية بامتياز، والمعالجات مؤقتة وذات طابع انتقالي. وبالتالي فنحن لسنا بصدد موقف تشريعي بالمعنى الفني، بل بصدد حالة سياسية يجري التعامل معها. في الإطار العام تكشف السورة عن أجواء الاجتماع القتالي القبلي في المحيط العربي منتصف القرن السابع الميلادي، وفي الإطار الخاص تكشف عن الأداء السياسي لجماعة المسلمين وقد تغيرت موازين القوة لمصلحتها، في مواجهة القوى العربية المناوئة لها. والدليل على ذلك (أننا بصدد معالجة سياسية) هو أن الرسول استأنف إبرام العهود بعد براءة، يقول النحاس «عاهد النبي جماعة منهم أهل نجران. قال الواقدي عاهدهم وكتب لهم سنة عشر قبل وفاته بيسير. وفي رواية سالم بن أبي الجعد أن رسول الله أمَّن أهل نجران وكتب أن لا يحسروا، ثم كتب لهم بذلك أبو بكر، ثم كتب لهم بذلك عمر فكثروا حتى بلغوا أربعين ألف مقاتل، فكره عمر أن يميلوا على المسلمين فيفرقوا بينهم، وقالوا لعمر نريد أن نتفرق ونخرج إلى الشام، فاغتنم ذلك منهم»[107]. وذكر الطبرسي أن النبي «صالح أهل هجر، وأهل البحرين وأيلة، ودومة الجندل، وله عهود بالصلح والجزية، ولم ينبذ إليهم بنقض عهد ولا حاربهم، وكانوا أهل ذمة إلى أن مضى إلى سبيله، ووفّى لهم بذلك مَنْ بعده»[108].

لاستحضار هذه الأجواء المحلية الآنية، سأذهب مباشرة إلى الآيات في مقدمة التوبة، عبر كتب التفسير التي لم تتمكن تماماً ـ على عكس ما فعل الفقه ـ من تجريد الآيات من خلفياتها التاريخية بسبب شغفها بالرواية الإخبارية:

في التعقيب على الآية الأولى ﴿بَرَآءَةٌ مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦٓ إِلَى ٱلَّذِينَ عَٰهَدتُّم مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ۝١﴾ نقرأ عند القرطبي «اختلف العلماء في سبب سقوط البسملة من

(107) النحاس، **الناسخ والمنسوخ**، ص 162.

(108) الطبرسي، **جوامع البيان**، ج 5، ص 8.

أول السورة على أقوال خمسة؛ الأول: أنه قيل كان من شأن العرب في زمانها في الجاهلية، إذا كان بينهم وبين قوم عهد فإذا أرادوا نقضه كتبوا إليهم كتاباً ولم يكتبوا فيه بسملة، فلما نزلت سورة براءة بنقض العهد الذي كان بين النبي والمشركين بعث بها النبي إلى عليّ بن أبي طالب، فقرأها عليهم في الموسم ولم يبسمل في ذلك على ما جرت به عادتهم في نقض العهد من ترك البسملة، وقال ابن عباس سألت عليَّ بن أبي طالب لم لم يُكتب في براءة بسم الله الرحمٰن الرحيم قال لأن بسم الله الرحمٰن الرحيم أمان، وبراءة نزلت بالسيف ليس فيها أمان»[109]. ما تقوله الرواية هو أنه حتى على مستوى «الصياغة» يرتبط النص ببيئته الثقافية.

وفي التعقيب على الآية الثانية ﴿فَسِيحُواْ فِي ٱلْأَرْضِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّكُمْ غَيْرُ مُعْجِزِي ٱللَّهِ وَأَنَّ ٱللَّهَ مُخْزِي ٱلْكَٰفِرِينَ﴾ ندخل مباشرة إلى أجواء الحرب وعلاقات القبائل «قال محمد بن إسحاق وغيره: هما صنفان من المشركين؛ أحدهما: كانت مدة عهده أقل من أربعة أشهر فأمهل تمام أربعة أشهر، والآخر: كانت مدة عهده بغير أجل محدود فقصر به على أربعة أشهر ليرتاد لنفسه، ثم هو حرب بعد ذلك لله ولرسوله وللمؤمنين، يُقتل حيث ما أدرك ويؤسر إلا أن يتوب. وابتداء هذا الأجل يوم الحج الأكبر، وانقضاؤه إلى عشر من شهر ربيع الآخر. فأما من لم يكن له عهد فإنما أجله انسلاخ الأربعة الأشهر الحرم، وذلك خمسون يوماً: عشرون من ذي الحجة والمحرم. وقال الكلبي: إنما كانت الأربعة الأشهر لمن كان بينه وبين رسول الله عهد دون أربعة أشهر، ومن كان عهده أكثر من أربعة أشهر فهو الذي أمر الله أن يُتم له عهده بقوله «فأتموا إليهم عهدهم إلى مدتهم» وهذا اختيار الطبري وغيره. وذكر محمد بن إسحاق ومجاهد وغيرهما أن هذه الآية نزلت في أهل مكة، وذلك أن رسول الله صالح قريشاً عام الحديبية على أن يضعوا الحرب عشر سنين، يأمن فيها الناس ويكفّ بعضهم عن بعض، فدخلت خزاعة في عهد رسول الله، ودخل بنو بكر في عهد قريش، فعدت بنو بكر على خزاعة ونقضوا عهدهم. وكان سبب ذلك دماً كان لبني بكر عند خزاعة قبل الإسلام

---

(109) القرطبي، السابق، ص 72.

بمدة. فلما كانت الهدنة المنعقدة يوم الحديبية أمن الناس بعضهم بعضاً، فاغتنم بنو الديل من بني بكر ـ وهم الذين كان الدم لهم ـ تلك الفرصة وغفلة خزاعة، وأرادوا إدراك ثأر بني الأسود رزن الذين قتلتهم خزاعة فخرج نوفل بن معاوية الديلي في من أطاعه من بني بكر بن عبد مناة حتى بيتوا خزاعة واقتتلوا، وأعانت قريش بني بكر بالسلاح، وقوم من قريش أعانوهم بأنفسهم، فانهزمت خزاعة إلى الحرم على ما هو مشهور مسطور. فكان ذلك نقضاً للصلح الواقع يوم الحديبية فخرج عمرو بن سالم الخزاعي وبديل بن ورقاء الخزاعي وقوم من خزاعة، فقدموا على رسول الله ﷺ مستغيثين به في ما أصابهم به بنو بكر وقريش، وأنشده عمرو بن سالم:

(يا رب إني ناشد محمداً حلف أبينا وأبيه الأتلدا)

فقال رسول الله: لا نصرت إن لم أنصر بني كعب. ثم نظر إلى سحابة فقال: إنها لتستهل إلى نصر بن كعب، يعني خزاعة. وقال لبديل بن ورقاء ومن معه: «إن أبي سفيان سيأتي ليشد العقد ويزيد في الصلح وسينصرف بغير حاجة». فندمت قريش على ما فعلت، فخرج أبو سفيان إلى المدينة ليستديم العقد ويزيد في الصلح، فرجع بغير حاجة كما أخبر رسول الله على ما هو معروف من خبره. وتجهَّز رسول الله إلى مكة ففتحها الله، وذلك في سنة ثمان من الهجرة. فلما بلغ هوازن فتح مكة جمعهم مالك بن عوف النصري على ما هو معروف مشهور من غزاة حنين في أول شوال من السنة الثامنة من الهجرة. ولم يقسم الرسول الغنائم من الأموال والنساء حتى أتى الطائف فحاصرهم بضعاً وعشرين ليلة ونصب عليهم المنجنيق ورماهم به، على ما هو معروف من تلك الغُوزاة. ثم انصرف إلى الجعرانة وقسم غنائم حنين، ثم انصرف رسول الله وتفرقوا. . ثم أقام رسول الله بالدمية بعد انصرافه من الطائف ذا الحجة والمحرم وصفر وربيع الأول وربيع الآخر وجمادى الأولى وجمادى الآخرة، وخرج في رجب من سنة تسع بالمسلمين إلى غزوة الروم غزوة تبوك، وهي آخر غزوة غزاها. قال ابن جريج عن مجاهد: لما انصرف رسول الله من تبوك أراد الحج ثم قال: «إنه يحضر البيت عراة مشركون فلا أحب أن أحج حتى لا يكون ذلك، فأرسل أبا بكر أميراً على الحج وبعث معه بأربعين آية من صدر براءة ليقرأها على أهل الموسم. فلما خرج دعا النبي علياً وقال اخرج بهذه القصة من

صدر براءة فأذِّن بذلك في الناس إذا اجتمعوا. . وكانت الحكمة إعطاء براءة لعلي أن براءة تضمنت نقض العهد الذي كان عقده النبي، وكانت سيرة العرب ألا يحل العقد إلا الذي عقده، أو رجل من أهل بيته، فأراد النبي أن يقطع ألسنة العرب بالحجة، ويرسل ابن عمه الهاشمي من بيته ينقض العهد، حتى لا يبقى لهم متكلم. قال معناه الزجاج»[110].

---

(110) القرطبي، السابق ص 73 ـ 76.

المبحث الثاني

الإطار الموضوعي

في المبحث الأول انصبّ النقاش على الوجود الزماني للنص «التشريعي» القرآني وكيفية صدوره؛ كيف لم يصدر في شكل لائحة مجملة سابقة التجهيز، بل منجَّماً حسب الوقائع. وكيف أنه لم يكن يبادىء المجتمع بجوابات مسبقة عن أسئلة لم تُطرح بعد، بل بجوابات لاحقة على أسئلة آنية دفعت إليها أسباب النزول. وكيف أنه أحياناً ـ ورغم قصر المدة الزمنية ـ كان يتغير لمواجهة التغير في ظروف الواقع من خلال النسخ. وكيف أن العقل السلفي بمستوياته المتعددة (الفقهي، والكلامي، والفلسفي) لم يقف على الدلالة التاريخية التي تنطوي عليها هذه الظواهِر الثلاث: التنجيم، وأسباب النزول، والنسخ، بالنسبة للنص التشريعي؛ تعامل الفقه مع هذا النص الأخير، كمعطى غير زمني (مطلق) مثل فكرة الإيمان، ومفروغ من النقاش حول سريانه المؤبد، وتناول الكلام تاريخ النص الكُلّي في الماضي (قديم أو مخلوق) من زاوية العلاقة بصفات الله، أما الفلسفة فظلت أسيرة في الغالب، لنطاق البحث في إلهيات وطبيعيات اليونان.

كان المبحث الأول إذاً يعالج «حركة» النص، فيما سيعالج هذا المبحث «موضوع» النصّ.

الأسئلة المطروحة هنا هي كالتالي: هل كان النص التشريعي يجيب عن أسئلة مفروضة من الواقع المحلي، أم عن أسئلة مفترضة مما يُحتمل أن يثيره الاجتماع الإنساني العام؟ إلى أي مدى كان النص يستمد حلوله الموضوعية من موجودات النظام العرفي السائد في المحيط العربي، المشرَّب بتسربات بابلية قديمة، والمجاور لنظام تشريعي مكتوب تمثله التوراة؟ وإلى أي مدى كان هذا النص يسكت عن التشريع اعتماداً على النظام العرفي؟ هل استحدث على

المستوى التفصيلي موجودات قانونية جديدة لم تكن معروفة من قبل لدى هذا النظام؟ أم كان يلجأ، أحياناً إلى الاستعارة المباشرة من مفرداته، وأحياناً إلى تعديلها بشكل جزئي؟ هل كان يعتمد النظام العرفي كمصدر احتياطي في ما لم يصدر بشأنه نص، أي كان يعتمده كمصدر عام يمثل الأصل في ما يمثل النص الاستثناء؟ إن ذلك يتوقف على الجواب عن السؤال الآتي: بالنظر إلى المجموع الكمي للنصوص التشريعية، وتنوّعها الموضوعي، هل كان النص يستهدف قصداً إنشاء نظام حقوقي متكامل يقدِّم ذاته كمنظومة قانونية، عامة ومؤبَّدة؟ أم كان يقدم عدداً من المعالجات الجزئية المفرقة والمرتبطة بحالات الواقع الآنية التي كان يتعاطى معها، بما يقلل من احتمالية الغرض التشريعي المجرَّد؟ ثم إلى أي مدى استطاع التشريع التفلُّت من إكراهات النظام الاجتماعي السائد؟ هل اضطر إلى الانصياع لثقل الواقع الاجتماعي؟ أو بعبارة أخرى هل اضطر إلى تقديم تنازلات، ولو مؤقتة أو متدرجة، على حساب الأهداف الأخلاقية المطلقة للدين؟ مثلاً: هل استطاع إلغاء العبودية فوراً بتأثيم حاسم؟

الفرضية المطروحة للاختبار هنا هي: التشريع القرآني اجتماع منصوص. ولذلك سأتناول الخطوط العريضة لهذا التشريع في بيئته الأولى لحظة تشكّله في النص، وفقاً للتقسيم الآتي:

- تشريعات القتال.
- التشريع الجنائي.
- أحكام المواريث.
- أحكام الزواج.
- التشريع المدني.

تشريعات القتال
منطق الاجتماع السياسي

ـ 1 ـ

اجتماعيات الغزو القبلية ـ النص ـ الفقه

استغرقت آيات القتال من النص القرآني، قدر ما استغرقت أحوال القتال من مشاغل الجماعة المسلمة طوال المرحلة المدنية، وهي بعينها مرحلة التشريع، وأبدى النص «التشريعي» القرآني اهتماماً بأحكام الحرب يفوق اهتمامه بأحكام المعاملات المدنية كالبيوع. لم تكن الحرب حدثاً استثنائياً في الاجتماع القبلي العربي، ولم تكن كذلك في حياة الجماعة المسلمة في المدنية باعتبارها جزءاً من هذا الاجتماع. مع التحول بعد الهجرة من وضعية الاستضعاف والصبر على الأذى، إلى وضعية المواجهة ومقارعة الخصوم، تم تصعيد الأهداف باتجاه إنشاء الدولة، وصارت الجماعة أكثر انغماساً في مضامين الاجتماع الدنيوي ذات البعد السياسي المباشر. وقد عكست صياغات النص المدني هذا الحضور المكثف للاجتماع بشكل واضح، مقارنة مع الصياغات المكّية التي اتسمت إلى نبرتها الهادئة، بدرجة من التجريد تتناسب مع موضوعها المطلق الذي كان يدور، غالباً حول الإيمان والأخلاق.

ورغم أن الدراسات القرآنية، بما في ذلك السلفية منها، تنبهت بالفعل إلى الفوارق الصياغية بين النصيين المكي والمدني، إلا أنها لم تتوقف أمام الشحنة الاجتماعية المكثفة في جملة النص المدني، ولا أمام دلالتها على تاريخية الشق التشريعي منه، وعلاقته الجدلية بالواقع الاجتماعي. آيات القتال تضعنا، بشكل مباشر، في أجواء الاجتماع القبلي العربية، بمعنى أنها ومن دون حاجة إلى مساعدة الروايات، تكفي لتكوين تصور واضح عن ثقافة الغزو والتحالف السائدة

بمفرداتها التفصيلية، متوافق تماماً مع التصور المنقول عن المصادر الإخبارية والأدبية. وهذه المفردات التفصيلية ذات الطابع الاجتماعي المحلّي التي سجَّلها النص، هي التي انتقلت، في شكل «أحكام» من خلال الفقه، إلى ثقافة التديّن الملزمة التي توارثها العقل المسلم.

كان النص يسجِّل الوقائع ويقدِّم معالجة سياسية لحالات المواجهة مع القبائل والقوى المعادية، حسب ظروف الواقع وموازين القوى التي كانت تتطور لمصلحة الجماعة المسلمة، وهي حالات ظرفية وممعنة في المحلية، ولم يكن يشرِّع لأحكام تكليفية قابلة للتعميم والتمدد في الزمن. ولذلك فنحن أمام نموذج بارز للعقل الديني، وهو يحوِّل ـ كعادته ـ التاريخ الاجتماعي إلى حكم نصّي ملزم. في النموذج التوراتي المقابل نقرأ في سفر التثنية (20/ 10 ـ 13): حين تقترب من مدينة لكي تحاربها استدعها للصلح، فإن أجابتك إلى الصلح وفتحت لك فكل الشعب الموجود فيها يكون لك للتسخير ويُسْتَعْبَدُ لك. وإن لم تسالمك بل عملت معك حرباً فحاصرها. وإذا دفعها الرب إلهك إلى يدك فاضرب جميع ذكورها بحد السيف». يحمل التاريخ العام للتديّن التوحيدي عيباً مزمناً في التعاطي مع النص ومفهوم الدين، يقوم على تصور تحكمي خاطىء لطبيعة العلاقة بين الدين والاجتماع، ولحقيقة الحضور الاجتماعي في النص، بسبب استغراق البعد الغيبي للحقيقة الدينية بكاملها، وهو تصور ترتد جذوره إلى مخلفات من التراث الاعتقادي القديم الذي تجاورَت فيه الميثولوجيا مع المفاهيم الأصلية للإيمان.

وربما كان هذا النموذج هو الأهم في الحالة الإسلامية، من حيث فداحة الآثار التي ترتبت عليه، وأعني بذلك التوجه العنيف الذي اتخذه مسار التديّن الإسلامي وتاريخه، سواء على المستوى الخارجي تحت عنوان الفتوح، أو في الاقتتال الداخلي بين الفرق، وانعكس على مستوى الذات الإسلامية المعاصرة، التي صارت عرضة للتناقض بين مفاهيمها «الملزمة» فقهياً، وثقافتها الحداثية التي كشفت عن التهافت الأخلاقي والمنطقي في هذه المفاهيم، وعدم قابليتها عملياً للاستمرار، كما كشفت عن جذورها التاريخية ذات الأصل الاجتماعي الصريح.

فقهياً: تم تحويل الغزو «القبلي» تحت مسمى الجهاد إلى فريضة دينية مؤبدة، وتم تقسيم العالم إلى قسمين دار الإسلام ودار الحرب، وتم الربط بين

حل الدم وحالة الكفر أو عدم الدخول في الإسلام. ويعني ذلك وجوب مباداة الناس بالقتال والاستمرار في ذلك حتى يدخلوا جميعاً في الدين، أو يدفعوا الجزية إذا كانوا من أهل الكتاب. وقد تأسّس ذلك بشكل رئيس على آية السيف من سورة التوبة التي تقول ﴿فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَاحْصُرُوهُمْ وَاقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ فَإِن تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ﴾ وتم ترجمتها إلى أحاديث منسوبة إلى الرسول مثل «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله، ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة، فإن فعلوا ذلك عصموا مني دماءهم وأموالهم»[1] ومثل «بعثت بالسيف بين يدي الساعة وجعل رزقي تحت ظل رمحي، وجعل الذلة والصغار على من خالف أمري»[2]. ورغم أن الفقه لم يفتقر إلى بعض الآراء التي تربط بين الحرب وحالة العداء، بحيث توجب على المسلمين قتال من بادءهم والكف عمن كفّ عنهم، إلا أن التصور الأول ظل غالباً على الثقافة الفقهية التي تدعمت بحالة الانتصار السياسي وتمدد الدولة.

ومع ذلك يبقى المشهد النصي في هذه المسألة مشوباً ببعض الغموض، بسبب تنوع النصوص، تنوعاً يوحي، عند الاكتفاء بالنظر إلى القرآن كنص كلي، بشيء من الاضطراب. الأمر الذي كرَّسه التناول الفقهي، بتجاهل الربط بين النصوص وسياقات الواقع. قرأ الفقه في ظاهرة التنوع تناقضاً يلزم رفعه بالنسخ، ولم يتمكن من قراءتها كتعبير عن حركة الاجتماع، في إطار المفهوم الكلي للدين. وفي ما يلي بيان لظاهرة التنوع في آيات القتال مقابل التنوع في المسار السياسي والتعاطي الفقهي معها.

---

(1) مروي في البخاري ومسلم، وستلعب الأحاديث دوراً فاعلاً في تكريس مذهب القتال الهجومي، تحت مسمى الجهاد، إلى جوار التأويل الفقهي لآيات سورة التوبة. انظر كتاب **الجهاد والسير**، فتح الباري بشرح صحيح البخاري لابن حجر العسقلاني. وانظر صحيح مسلم بشرح النووي، باب من مات ولم يغز ولم تحدثه نفسه بغزو، حديث أبي هريرة عن الرسول. «من مات ولم يغز ولم يحدث نفسه بغزو مات على شعبة من نفاق».

(2) رواه البخاري معلقاً، وذكر ابن حجر أن له شاهداً بإسناد حسن، لكنه مرسل. **فتح الباري،** ج 6 ص 98. ورواه أحمد: 5667، وابن عساكر 1/ 96/ 19. وهو عموماً مصحح سلفياً من جهة السند.

- 2 -

بين النهي، والإباحة، والوجوب

باستقراء الآيات القرآنية ذات الصلة نجد أنفسنا أمام مجموعات ثلاث من النصوص، الأولى: تنهى عن القتال، والثانية: تبيح القتال، والثالثة: تأمر بالقتال.

أ ـ النصوص الناهية عن القتال

تنتشر هذه النصوص على نطاق واسع في القرآن المكي، مثل ﴿وَٱهْجُرْهُمْ هَجْرًا جَمِيلًا﴾ **[المزمل: 10]**، و﴿لَّسْتَ عَلَيْهِم بِمُصَيْطِرٍ﴾ **[الغاشية: 22]**، و﴿وَأَعْرِضْ عَنِ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ **[الأنعام: 106]**، و﴿وَأَعْرِضْ عَنِ ٱلْجَٰهِلِينَ﴾ **[الأعراف: 199]**، و﴿وَٱصْبِرْ حَتَّىٰ يَحْكُمَ ٱللَّهُ﴾ **[يونس: 109]**، و﴿فَإِنَّمَا عَلَيْكَ ٱلْبَلَٰغُ﴾ **[هود: 20، الرعد: 40]**، و﴿أَفَأَنتَ تُكْرِهُ ٱلنَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا۟ مُؤْمِنِينَ﴾ **[يونس: 99]**. وينعقد الإجماع على أن القتال كان محظوراً طوال المرحلة المكية. وهو حظر يُعلل تقليدياً بحالة الضعف الناجمة عن قلة العدد وعدم القدرة على مدافعة الخصوم. ومع ذلك فقد تضمن القرآن المدني نصوصاً مشابهة لهذه النصوص المكية مثل النص الواضح في سورة البقرة ﴿لَآ إِكْرَاهَ فِى ٱلدِّينِ﴾، وفي آل عمران ﴿وَإِن تَوَلَّوْا۟ فَإِنَّمَا عَلَيْكَ ٱلْبَلَٰغُ﴾ وفي النساء ﴿فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ وَعِظْهُمْ﴾، و﴿وَمَن تَوَلَّىٰ فَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا﴾، وفي المائدة، وهي من أواخر السور نزولاً ﴿وَمَا عَلَى ٱلرَّسُولِ إِلَّا ٱلْبَلَٰغُ ٱلْمُبِينُ﴾. وقد ذهب قطاع كبير من المفسرين والفقهاء إلى أن جميع هذه الآيات المكية والمدنية الداعية إلى الصفح وكف اليد نسخت بآية السيف، فيما اكتفى بعضهم باعتبارها ناسخة لبعض الآيات من دون بعض.

وحين نتفحص هذه الآيات «المنسوخة» يلزم ملاحظة أنها إجمالاً، لم تشر صراحة إلى القتال بلفظه، فهي لا تعني حصرياً حظر القتال، بل تشير إلى طيف واسع من المعاني يتضمن الصبر، والعفو، والتسامح، والإقرار بحقيقة الاختلاف. وهي معاني كُلّيّة لصيقة بالمفهوم الأخلاقي للدين في ذاته، ولا يجوز اختزال دلالاتها في النهي عن القتال، فهي أوسع مدى من مجرد التعبير عن حظر مرحلي بسبب العجز عن ممارسة القتال، كما يقدمها التدوين

السلفي التقليدي، الذي سارع بسهولة لافته إلى إعمال النسخ فيها، من دون تقليب لمعنى الارتباط بين أصل الدين ومفهوم المحبة والتسامح الإنساني الذي يتسع للصبر على المخالف، وهو المعنى الذي أسفرت عنه الآيات بشكل صريح. الذين لم يقولوا بالنسخ الكُلّي قالوا بالنسخ الجزئي. وحتى هؤلاء لم يؤسسوا امتناعهم عن النسخ على هذا المعنى، بل على اعتبارات فنية تتعلق بإمكانية الجمع بين النصين بوجه من الوجوه.

المعنى هنا أن المنهي عنه طوال المرحلة المكية هو القتال الدفاعي ذاته، أما التسامح الإنساني، وعدم إكراه الناس على الدخول في عقيدة بعينها، وتقديم الإحسان والبر، فهي معاني مطلقة في الدين، لا ترتبط بمرحلة سياسية أو بأخرى، ولا تتوقف على درجة الاستضعاف أو القوة. وهو ما يعني أن الإباحة اللاحقة للقتال كان موضوعها هو ممارسة حق الدفاع عن النفس، وليس صلاحية استخدام القوة لإجبار الناس على اعتناق الدين، أو التهديد بها من خلال تخييرهم بين الإسلام والسيف. وحين يحدث ذلك في الواقع التاريخي فهو يحدث باندفاع الدولة وغرائز الاجتماع، وليس بتوجيه الدين. ولا يغيِّر من هذه الحقيقة أن النص قد سجَّل هذه الوقائع، وأن الفقه حوَّلها إلى أحكام منسوبة إلى الدين.

ب ـ النصوص التي تبيح القتال

سينصبّ الحديث هنا على نصين، قيل عن واحد منهما إنه كان أول ما نزل بإباحة القتال بعد حظره؛ الأول في سورة الحج، وهي سورة مكية مطعَّمة ببعض الآيات المدنية، والثاني في سورة البقرة وهي سورة مدنية باتفاق.

النص الأول: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَٰتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُواْ وَإِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ ﴿٣٩﴾﴾ **[الحج: 39]**.

قال الواحدي في **أسباب النزول** «كان مشركو أهل مكة يؤذون أصحاب رسول الله فلا يزالون يجيئون من مضروب ومشجوج، فشكوهم إلى رسول الله فيقول لهم: اصبروا فإني لم أومر بالقتال، حتى هاجر رسول الله، فأنزل الله تعالى هذه الآية[3]. وأسند النحاس إلى ابن عباس أن هذه الآية هي أول آية

(3) الواحدي، **أسباب النزول**، ص 237.

نزلت في القتال، وأنها نزلت في المدنية بعد الهجرة «لما أُخرج النبي من مكة قال أبو بكر: أخرجوا نبيهم ليهلَكَنَّ، فأنزل الله أذن للذين يقاتلون فقال أبو بكر قد علمت أنه سيكون قتال»[4]. ونقل القرطبي عن الضحاك أن «أصحاب الرسول استأذنوه في قتال الكفار إذ آذوهم بمكة، فأنزل الله «إن الله يدافع عن الذين آمنوا، إن الله لا يحب كل خوان كفور» فلما هاجر نزلت أذن للذين يقاتلون»[5]. ولكن الطبري ينسب إلى آخرين القول بأن المعني بهذه الآية «قوم بأعيانهم، كانوا خرجوا من دار الحرب يريدون الهجرة فمُنعوا من ذلك» ونقل عن مجاهد أنهم «أناس مؤمنون خرجوا من مكة إلى المدينة، وكانوا يُمنعون، فأدركهم الكفار، فأذن للمؤمنين بقتال الكفار فقاتلوهم»[6].

ومؤدى الروايات أن الآية نزلت في غضون الهجرة سواء بعد تمامها بانتقال الرسول إلى المدينة، أو قبيل ذلك بقليل حيث كان كثير من المسلمين قد سبقه إليها. المعنى واضح في صياغة الآية: فالقتال المأذون به هو «للذين يُقاتلون»، كما أن استخدام مفهوم الإذن، وهو يحمل معنى السماح الاستثنائي بتجاوز قاعدة مقررة، يوحي بارتباط الآية بالآية السابقة عليها، التي تنهى عن قتال الكفار ولو بغرض الدفاع، فهي تحيل عملية الدفاع مباشرة إلى الله الذي «يدافع عن الذين آمنوا» والذي «لا يحب كل خوّان كفور» أي الذي يعتبر مخالفة أمره بكف اليد في هذه المرحلة خيانة وكفراً بالنعمة. وهو ما يرجِّح الرواية الثانية التي تربط الآية بوقائع بعينها تتعلق بالمهاجرين الفارِّين من مكة إلى المدينة وتجعل الغرض من الإذن هو منحهم حق الدفاع عن النفس كي يتمكنوا من الهجرة، وفي هذه الحالة سيكون من المفهوم أن الظروف التي دعت إلى انتهاج سياسة كف اليد، والتي شددت عليها الآية السابقة لا تزال قائمة.

وسواء كانت هذه الآية تحمل إذناً خاصاً للبعض أو عاماً لجماعة المسلمين، فإن الثابت تاريخياً هو أن الرسول، شرع منذ الشهور الأولى للهجرة في ممارسة أنشطة قتالية تمثَّلت في السرايا والغزوات التي بعث بها أو قادها بنفسه خلال المرحلة السابقة على معركة بدر (2هـ). ورغم أنها كانت محدودة من حيث عدد الأفراد المشاركين فيها، ومن حيث النتائج الميدانية

---

(4) النحاس، **الناسخ والمنسوخ**، 192، 193.

(5) القرطبي، **الجامع**، م 6، ج 12، ص 48.

(6) الطبري، **التفسير**، السابق، ص 162.

التي ترتبت عليها، إلا أنها كشفت عن توجهات مبكرة ذات طابع هجومي: ففي رمضان من السنة الأولى الهجرية أرسل الرسول سريّة بقيادة حمزة بن عبد المطلب في ثلاثين مقاتلاً إلى ساحل البحر الأحمر لاعتراض قافلة مكية قادمة من الشام بقيادة الحكم بن هشام، ولكنها انتهت بغير قتال نتيجةً لوساطة مجدي بن عمرو الجهني، وهو حليف للفريقين معاً، وأقر الرسول نتيجة الوساطة[7]. وفي شوال من السنة ذاتها بعث الرسول عبيدة بن الحارث بن المطلب إلى رابغ في ستين مقاتلاً من المشاة لملاقاة قافلة يقودها أبو سفيان بن حرب، ولكنها انتهت بمناوشات بالسهام دون التحام بالسيف[8]. وفي ذي القعدة قاد سعد بن أبي وقاص سرية مكونة من عشرين راكباً للاستيلاء على قافلة لقريش، ولكنه لم يتمكن من اللحاق بها[9]. وفي صَفَر من السنة الثانية قاد الرسول بنفسه سبعين جندياً لملاقاة قافلة قرشية، في ما يعرف بغزوة الأبواء، ولكنه لم يلحق بها. وتكرر ذلك في ربيع الأول من السنة ذاتها حين خرج في مائتي مقاتل يعترض قافلة لقريش فيها أمية بن خلف، في ما يعرف بغزوة بواط، ولم تفلح الغزوة في اصطياد القافلة. ثم خرج في غزوة سفوان لتأديب كرز بن جابر الفهري الذي أغار على مزارع المدينة، ولكنه لم يلحق به. وفي جمادى الأولى خرج في مائة وخمسين رجلاً في ما يعرف بغزوة ذي العشيرة، لمهاجمة قافلة لقريش متجهة إلى الشام، وهي القافلة التي خرج لملاقاتها حين عادت وتسببت في معركة بدر. ثم كانت سرية عبد الله بن جحش المشهورة التي تنزّلت بشأنها آيات قرآنية خاصة بالقتال في شهر رجب من السنة الثانية من الهجرة.

في التنظيرات السلفية المعاصرة ـ التي تطرح عادة في سياق الرد على «تهمة» العنف الإسلامي ـ تندرج هذه السرايا والغزوات تحت المفهوم الواسع لحق الدفاع عن النفس، فهي بحسب هذه التنظيرات، وقعت في إطار الرد على الحرب المعلنة أصلاً على المسلمين من قبل قريش، وكان الهدف منها استعادة أموال المسلمين التي صادرها القرشيون عند الهجرة، وإظهار الشخصية

(7) ابن هشام 1/ 591 وانظر الطبري 2/ 259.

(8) السابق.

(9) السابق.

الجديدة للجماعة المسلمة، وإبراز هيبتها وهي بصدد التأهب للانتقال إلى طور سياسي جديد يشبه الدولة، خصوصاً بعد الاتفاقية التي عقدها الرسول مع قبائل المدينة في ما يُعرف بالصحيفة، ومع القبائل المجاورة لها كبني ضمرة، وبني مدلج، وجهينة. وهي اعتبارات مفهومة بمقاييس الاجتماع السياسي الذي صار يوجِّه مسار الجماعة الجديدة باتجاه الدولة، وهي بعينها الاعتبارات التي يتم تجاهلها من قبل الفقه، أو يتم إلغاؤها عند التعاطي مع النصوص. لقد لجأ التنظير المعاصر إليها مضطراً تحت ضغط القيم الحداثية التي تستنكر الإكراه وتكره الربط بين العنف والدين، ملتقية في ذلك مع الدين في ذاته. لم يكن هذا الضغط قائماً في عصر التفسير الفقهي حيث كانت الثقافة السائدة هي ذاتها ثقافة الغزو التقليدية التي مارستها القبلية العربية والتي سجَّلها النص، ولم تواجه بتصورات نظرية مناقضة حول مفهوم الحرب والسلام، من قبل الثقافات المجاورة في العصور الوسطى الأوروبية، ولذلك لم يجد التفسير الفقهي نفسه بحاجة إلى تقديم مبرر منطقي لهذه الوضعية فوق الدفاعية التي اتخذتها الجماعة في بداية العهد المدني، والتي تطورت إلى حالة هجومية صريحة في نهاية هذا العهد، واستمرت عملياً بعده من خلال الفتوح[10].

---

(10) بدأ الطابع الإشكالي للمسألة مع التحول الذي جلبته الثقافات الحديثة على مستوى القيم، وتبلور حرية الاعتقاد كمفهوم لصيق بالحقوق الطبيعية للإنسان، ونتيجة للتطور في منهجية بحث النصوص الدينية بعد ظهور الحركة النقدية في القرن السابع عشر، وامتدادها إلى النصوص الإسلامية عبر الاستشراق، مع تطور علم الاجتماع وتفرعاته الأنثربولجية والإثنولوجية، برز التساؤل عما إذا كان انتشار الإسلام قد تم بحد السيف، مدعَّماً بآيات القتال الهجومية في النص المدني، وتأويلاتها الفقهية. وباستبعاد الردود الزاعقة التي اكتفت بالحديث عن المؤامرة الاستشراقية، وسب الخصوم الذين يستهدفون الإسلام، ظل التأويل الرئيس يدور، بتنويعات مختلفة، حول المفهوم الواسع لحق الدفاع. ولكن هذا التأويل لم يكن مقنعاً بالدرجة الكافية في مواجهة الوقائع والصياغات النصية ذات الإيقاع الهجومي الصريح (في المسائل الدينية بوجه عام، سواء في الطرح أو قبول الطرح، لا يتوقف الأمر على الاقتناع أو الإقناع العقلي بالدرجة الأولى)، ولم يفلح في استمداد الدعم من النصوص المكية الداعية إلى التسامح ونبذ الإكراه، إما لأنها سلفياً، نصوص «منسوخة»، أو لأنها، عملياً، نصوص ضعيفة لم تستطع فعلياً صد اندفاع الفقه إلى تقنين العنف. طور البعض هذا التأويل حسب المصطلحات السياسية السائدة في النصف الثاني من القرن العشرين، فذهب إلى تبرير النزعة الهجومية للقتال الإسلامي بغاياته الخيرة: فالغرض منها هو تنحية القوى العالمية المهيمنة التي تقف في طريق تبليغ الحق إلى=

المعنى هو أننا حيال منطق اجتماع سياسي تعبر عنه الدولة بقوانين نشأتها وتطورها، لا حيال تشريع ديني. . ورغم أن الدين هنا هو، كما سبقت الإشارة، سبب تحريك عوامل الاجتماع السياسي التي أدت إلى نشأة الدولة، إلا أنه ليس مصدر الأحكام التي فرضها الاجتماع قبل أن يدبِّجها الفقه، حول القتال، خصوصاً القتال الهجومي المؤبَّد باسم الدين. في هذه المرحلة كان منطق الاجتماع يفرض سياسة المسالمة وتثبيت الأركان التي اتّبعها الرسول من خلال اتفاقية المدنية وموادعة القبائل المحيطة بها، بهدف التفرّغ لمواجهة العدو الرئيسي المتمثل في قريش، وفي هذا السياق كانت السرايا والغزوات الأولى ـ وهي مناوشات خفيفة ضد قوافل تجارية تمثل أهدافاً سهلة غير قتالية ـ نوعاً من جس النبض، وعملاً سياسياً بامتياز.

ومع ذلك، فإلى جانب هذا السياق السياسي، لا مفرّ من قراءة هذه السرايا والغزوات في سياقها الاجتماعي المباشر، أعني تقاليد الغزو القبلي المعروفة في البادية العربية: في أدبيات السيرة يطلق مصطلح السرايا على البعثات العسكرية التي يسند الرسول قيادتها إلى أحد رجاله، والغزوات على ما خرج فيه بنفسه سواء حارب أو لم يحارب. وكلا المصطلحين معروف

= الناس، كي يقرروا بعد ذلك، باختيار حر، موقفهم من الدين، وبالتالي فإن الهدف من الحروب الهجومية في الإسلام ليس إكراه الناس على الدخول فيه، إذ ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾، ولكن إزالة الموانع السلطوية التي تحول بين الناس من جهة والاستماع الحر واتخاذ القرار من جهة ثانية. ولكن هذا الطرح، رغم لغته الحداثية التي تضمر نوعاً من التمنّي الفكري، لم يتجاوز الرؤية السلفية، ولم يقدم على نقدها، على خلفية الإحساس بأنها لا تفتقر كلياً إلى التأسيس النصي، فظل بعيداً عن الإقناع، لأن السيف الذي سيزيح القوى المهيمنة، وبافتراض قدرته على ذلك، سيظل مسلطاً على رقاب الناس وهم بصدد الاستماع، أي سيمثل بدوره قوة مهيمنة جديدة، لا يصح معها الحديث عن اختيار حر. قدم سيد قطب هذا الطرح في مقدمة حديثه عن سورة الأنفال في كتابه **في ظلال القرآن** وهو مفكر مصري ذو تكوينة عقلية ومرجعيات ثقافية حداثية. ويُعد نموذجاً للمثقف حسن النية الذي يدخل إلى التدين مستصحباً رؤيته الذاتية (المثالية غالباً، وغير المنضبطة تماماً بضوابط المؤسسة الدينية) كي يصطدم بالرؤية التقليدية للمؤسسة التي تعتبره دخيلاً على الميدان. ويُعد في الوقت ذاته، نموذجاً لهذا المثقف وهو يقدم ـ تحت ضغط الانغماس العملي ـ تنازلات نظرية لمصلحة الرؤية السلفية، لا ترتاح إليها قناعاته.

في الاستخدام الجاهلي؛ فالغزو «الخروج لمحاربة العدو» كما يقول الأصفهاني في المفردات[11]، والسرية «قطعة من الجيش تسري في خفية ليلاً لئلا ينذر بهم العدو فيحذروا. وهي من خمس أنفس إلى ثلاثمائة، أو يبلغ أقصاها أربعمائة. وقيل هي من مائة إلى خمسمائة، فما زاد فمنسر، فإن زاد على ثمانمائة فجيش، فإن زاد على أربعة آلاف فجيش جرار وقيل سموا سرية لأنهم يكوِّنون خلاصة العسكر وخيارهم، من الشيء السري وهو النفيس»[12]. ويرتبط معنى السرية بالليل والمباغته وهو ما يعرف بالبيات «بيَّت القوم والعدو أوقع بهم ليلاً»[13]. وفي النثر الجاهلي إشارات إلى آداب الحرب تتضمن موقفاً من البيات؛ ففي العقد الفريد «قيل لأكثم بن صيفي: صف لنا العمل في الحرب، قال: أقلوا الخلاف على امرائكم فلا جماعة لمن اختلف عليه، واعلموا أن كثرة الصياح من الفشل، فتثبتوا، فإن أحزم الفريقين الركين، وتحفّظوا من البيات»[14]. ومن اللافت أنه فيما يدعو هذا الحكيم «الجاهلي» إلى التحفظ أي الحذر من البيات كيلا تؤدي الإغارة المباغتة في الليل على مضارب القوم إلى قتل الأبرياء غير المقاتلين من النساء والأطفال، تنسب الروايات الإسلامية إلى الرسول ما يدل على التساهل حيال هذه المسألة. فبحسب صحيح مسلم كان المسلمون يصيبون في البيات من ذراري المشركين، فسألوا الرسول فقال: هم من آبائهم. وقد أورد مسلم هذا الحديث تحت عنوان: باب «جواز قتل النساء والصبيان في البيات من غير تعمد»[15]. لم يبدُ هذا العنوان صادماً للحس الأخلاقي في أوائل القرن الرابع الهجري، كما يبدو اليوم، وهو يضعنا أمام حقيقتين؛ الأولى: تتعلق بما يمكن تسميته ثقافة استسهال القتل المنقولة عن اجتماعيات الغزو العربية

---

(11) الأصفهاني، **المفردات**، ص 366.

(12) جواد علي، المفصل، ج 5، ص 417 وانظر **تاج العروس** 10/ 174.

(13) **تاج العروس** 1/ 531، **واللسان** 2/ 16.

(14) **العقد الفريد** 1/ 113 وانظر الدينوري، **عيون الأخبار** 1/ 108.

(15) **صحيح مسلم**، باب جواز قتل النساء والصبيان في البيات من غير تعمد. وانظر النووي، شرح **صحيح مسلم**، حيث يقول: «وأما الحديث السابق في النهي عن قتل النساء والصبيان، فالمراد به إذا تميزا، وهذا الحديث الذي ذكرناه من جواز بياتهم وقتل النساء والصبيان في البيات هو مذهبنا (يقصد مذهب الشافعي) ومذهب مالك وأبي حنيفة والجمهور».

القديمة، والثانية: تتعلق بما يمكن تسميته استسهال الفقه واستنباط الأحكام حتى عندما يتعلق الأمر بحرمة النفس البشرية.

بوجه عام، لم تعرف القبائل العربية مفهوم الحرب بالمعنى الواسع بين جيوش نظامية كبيرة العدد، على نحو ما عرف المصريون القدماء أو البابليون أو الرومان. النمط الشائع للحرب هو غزوات الكرّ والفَرّ في ما بين القبائل بغرض الاستيلاء على الماء والكلأ وتحصيل الغنائم في بيئة غير زراعية قليلة الثروة. ورغم بعض التحفظات الأخلاقية التي يفترض حضورها في جميع الثقافات، كانت عمليات الغزو مفهومة على المستوى الاجتماعي كسلوك شائع، إن لم تكن مقبولة على نطاق واسع. وبين الأسباب المعروفة للغزو في البادية العربية يبرز غرض الحصول على الغنائم والأسلاب، كوسيلة أساسية للعيش والارتزاق[16]. ومن الغريب أننا سنجد هذا المعنى، بفعل التنصيص الفقهي، منسوباً إلى الرسول في حديث مسند يقول فيه «بعثت بالسيف بين يدي الساعة، وجُعل رزقي تحت ظل رمحي..» وهو معنى واضح الانتماء إلى ثقافة الغزو العربية بقدر ما هو واضح التناقض مع الأصول الأخلاقية للدين في ذاته.

ومع ذلك، كان الغزو كسلوك اجتماعي خاضعاً لبعض الضوابط والقيود المستَمَدّة من الأعراف القبلية، والتي كانت تستهدف ـ بغريزة الاجتماع ـ تحجيم نطاق الحرب وتهذيب الآثار السلبية التي تنتج عنها. وفي مقدمة هذه الضوابط تحريم القتال في أوقات محددة من السنة سمّاها العرب الأشهر الحُرُم، وفي مكان بعينه طوال السنة وهو الكعبة التي أطلق عليها لذلك، البيت الحرام. ويشير هذا الإجراء العرفي إلى أن الأصل في أشهر السنة الحرب، والاستثناء السلام. وكجزء غير منفصل عن هذا المحيط الاجتماعي، كانت هذه القاعدة محل احترام الجماعة المسلمة، وهو ما أقرّه القرآن بعبارات صريحة في واحد من النصوص المدنية المبكرة ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلشَّهْرِ ٱلْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ ۖ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ ۚ﴾ **[البقرة: 217]** وقد أورد الواحدي في **أسباب النزول** عن عروة بن الزبير

---

(16) وتروى المصادر عن الريان بن حويص العبدي أنه وقف فرسه «هراوة» لمصلحة العُزّاب من **قومه** يغزون عليها ويغنمون الأموال ليتزوجوا. وكان يتم تداولها لهذا الغرض فضربت مثلاً بالقول «**أعز** من هراوة الأعزاب» انظر **تاج العروس** 12/ 380، **نهاية الأرب** 10/ 44.

«أن رسول الله بعث سرية من المسلمين وأمّر عليهم عبد الله بن جحش الأسدي، فانطلقوا حتى هبطوا نخلة فوجدوا بها عمرو بن الحضرمي في عير تجارة لقريش في يوم بقي في الشهر الحرام. فاختصم المسلمون فقال قائل منهم: لا نعلم هذا اليوم إلا من الشهر الحرام، ولا نرى أن تستحلوه لطمع أشفيتم عليه. فغلب على الأمر الذين يريدون عرض الدنيا، فشدوا على ابن الحضرمي فقتلوه وغنموا عيره. فبلغ ذلك كفار قريش، وكان ابن الحضرمي أول قتيل قتل بين المسلمين والمشركين، فركب وفد من كفار قريش حتى قدموا على النبي فقالوا: أتحل القتال في الشهر الحرام؟ فأنزل الله تعالى ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلشَّهْرِ ٱلْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ ۖ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ ۖ﴾ وفي رواية الزهري «بعث رسول الله عبد الله بن جحش ومعه نفر من المهاجرين، فقتل عبد الله بن واقد الليثي عمرو بن الحضرمي في آخر يوم من رجب، وأسروا رجلين واستاقوا العير، فوقف على ذلك النبي وقال: لم آمركم بالقتال في الشهر الحرام»[17].

لم يستحدث النص القرآني تحريم القتال في الأشهر الحرم، بل أقرَّ بشرعيته العرفية المستمَدَّة من النظام الجاهلي السائد. ومنه استُخرجت أحكام فقهية منسوبة مباشرة إلى الدين، أي إلى المطلق المجرد في ذاته. وقد اعتبرها بعضهم أحكاماً مُحكَمَة أي نهائية وملزِمَة أبداً (مفترضاً أو متصوراً استمرار بقاء هذا النظام الاجتماعي) واعتبرها بعضهم منسوخة بآية السيف (مفترضاً أو متصوراً استمرار القتال كفريضة مؤبدة لا يحول دونها أي قيد زماني أو مكاني). وبحسب المصادر فإن الروايات المنسوبة إلى الرسول تشير إلى ممارسات عملية يستطيع كل من الفريقين الاستناد إليها للتدليل على رؤيته: فبعض الروايات تنقل عن جابر قوله: «كان رسول الله لا يقاتل في الشهر الحرام إلا أن يُغزى»[18]، بينما يؤكد الطبري أن «الأخبار تظاهرت عن رسول الله أنه غزا هوازن بحنين وثقيفاً بالطائف، وأرسل أبا عامر إلى أوطاس لحرب من بها من المشركين، في بعض الأشهر الحرم.. وأن جميع أهل العلم بسير رسول الله لا تتدافع أن بيعة الرضوان على قتال قريش كانت في ذي

(17) الواحدي، **أسباب النزول**، ص 58، 59.

(18) انظر النحاس، **الناسخ والمنسوخ**، ص 33، 34. وانظر الطبري م 2، الآية 217 البقرة.

القعدة»[19]. يتعلق الأمر في الحقيقة بمسار الواقع الذي كان يتطور مع اعتبارات السياسة العملية، وهو ما كان ينعكس عن النص ذاته. فحين نقرأ هذا النص بكامله في سياق المرحلة المبكرة التي نزل فيها، والواقعة التي نزل بسببها نجد أن النص بعد أن أجاب المشركين عن تساؤلهم ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلشَّهْرِ ٱلْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ﴾ مُقِرّاً لهم بأن القتال في الشهر الحرام إثم كبير، عاد فاستدرك عليهم اتهامهم للمسلمين بانتهاك حرمة الشهر، مقرراً أن صدهم عن سبيل الله والكفر به، وإخراج أهل المسجد الحرام منه، هو إثم أكبر عند الله، لأنه فتنة، والفتنة أكبر من القتل، فقال ﴿وَصَدٌّ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ وَكُفْرٌۢ بِهِۦ وَٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ وَإِخْرَاجُ أَهْلِهِۦ مِنْهُ أَكْبَرُ عِندَ ٱللَّهِ وَٱلْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ ٱلْقَتْلِ﴾. وفي ضوء ذلك فهم المسلمون الآية على أنها تجاوز إلهي عن فعل القتال في الشهر الحرام. فتروي المصادر أن الرسول قبل نزول الآية كان «قد وقف العير والأسيرين ولم يأخذ من ذلك شيئاً، فعظم ذلك على أصحاب السرية وظنوا أن قد هلكوا، وسقط في أيديهم، وقالوا يا رسول الله إنا قتلنا ابن الحضرمي ثم أمسينا فنظرنا إلى هلال رجب، فلا ندري أفي رجب أصبناه أم في جمادى، وأكثر الناس في ذلك. فلما أنزل الله الآية ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلشَّهْرِ ٱلْحَرَامِ﴾ أخذ رسول الله العير فعزل منها الخمس، وقسم الباقي بين أصحاب السرية، وفادى الأسيرين[20].

النص الثاني: ﴿وَقَٰتِلُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ يُقَٰتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوٓا۟ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْمُعْتَدِينَ ﴿١٩٠﴾﴾ **[البقرة: 190]**.

نقل الواحدي في أسباب النزول عن ابن عباس «نزلت هذه الآيات في صلح الحديبية، وذلك أن رسول الله لمَّا صُدَّ عن البيت هو وأصحابه، نحر الهدى بالحديبية، ثم صالحه المشركون على أن يرجع عامة ثم يأتي القابل، على أن يخلّوا له مكة ثلاثة أيام، فيطوف بالبيت ويفعل ما شاء، وصالحهم الرسول، فلما كان العام المقبل تجهز رسول الله وأصحابه لعمرة القضاء، وخافوا ألا تفي لهم قريش بذلك وأن يصدوهم عن المسجد الحرام ويقاتلوهم وكره أصحابه قتالهم في الشهر الحرام فأنزل الله تعالى: ﴿وَقَٰتِلُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ

---

(19) الطبري، **التفسير**، السابق.

(20) انظر الواحدي، السابق، ص 60.

﴿ٱلَّذِينَ يُقَٰتِلُونَكُمۡ﴾. وعقب القرطبي على ذلك بقوله «أي يحل لكم القتال إن قاتلكم الكفار. فالآية متصلة بما سبقها من ذكر الحج وإتيان البيوت من ظهورها، فكان عليه السلام يقاتل من قاتله ويكف عمن كف عنه، حتى نزل ﴿فَٱقۡتُلُواْ ٱلۡمُشۡرِكِينَ﴾ **[التوبة: 5]** فنسخت هذه الآية، قاله جماعة من العلماء، وقال ابن زيد والربيع: نسخها ﴿وَقَٰتِلُواْ ٱلۡمُشۡرِكِينَ كَآفَّةٗ﴾ **[التوبة: 36]** فأمر بالقتال لجميع الكفار. وقال ابن عباس وعمر بن عبد العزيز ومجاهد: هي محكمة أي قاتلوا الذين هم بحالة من يقاتلونكم (يعني الذين يستطيعون ممارسة القتال، ولا تعتدوا في قتل النساء والصبيان وشبههم)[21]. ونقل الطبري عن عمر بن عبد العزيز قوله: «إن ذلك في النساء والذرية، ومن لم ينصب لك الحرب منهم» وعن ابن عباس «لا تقتلوا النساء ولا الصبيان، ولا الشيخ الكبير، ولا من ألقى السلم وكف يده، فإن فعلتم فقد اعتديتم»[22].

اختار الطبري قول عمر بن عبد العزيز، ونفى أن تكون الآية منسوخة «لأن دعوى المدعي نسخ آية يحتمل أن تكون غير منسوخة، بغير دلالة على صحة دعواه، تحكم. والتحكم لا يعجز عنه أحد»[23]. ويلزم أن نلاحظ هنا أن نسخ الآية بآية السيف، يعني، لدى القائلين به، تحويل الحكم من (إباحة قتال من يقاتل وكف اليد عمن كف اليد)، إلى (إيجاب القتال في مواجهة المشركين كافة من نصب القتال منهم أو كف يده)، أو يعني في الحد الأدنى تحويل الحكم الأول إلى (إباحة قتال المشركين كافة من نصب القتال منهم أو كف يده). أما القول بعدم نسخ الآية فيعني: أن القتال الذي أبيح كان ـ منذ البداية، وظل بعد سورة التوبة ـ قتالاً دفاعياً في مواجهة من يعتدي على المسلمين، وفي هذه الحالة سيكون على القائلين بذلك مواجهة الأمر الصادر بالقتال الهجومي ضد المشركين جميعاً في سورة التوبة. ولذلك فإن التعبير عن هذا الموقف الأخير لا يخلو من الاضطراب ويشوبه الغموض في كثير من الحالات، وللتدليل على ذلك أنقل تأويل الطبري للآية: «فتأويل الآية ـ إذا

---

(21) القرطبي، الجامع، م 1، ج 2، ص 229.

(22) الطبري، **التفسير**، م 2، الآية 190 البقرة. وانظر ابن العربي، **أحكام القرآن**، القسم الأول، الآية 190 البقرة. وانظر القرطبي، **الجامع**، م 1، . ج 2، الآية 190 البقرة.

(23) الطبري، السابق.

كان الأمر على ما وصفناه (يعني نفي النسخ): ـ وقاتلوا أيها المؤمنون في سبيل الله ـ وسبيله طريقه الذي أوضحه، ودينه الذي شرَّعه لعباده ـ يقول لهم تعالى ذكره: قاتلوا في طاعتي وعلى ما شرعت لكم من ديني، وادعوا إليه من ولَّى عنه واستكبر بالأيدي والألسن، حتى ينيبوا إلى طاعتي أو يعطوكم الجزية صغاراً إن كانوا أهل كتاب. وأمرهم تعالى ذكره بقتال من كان منه قتال من مقاتلة أهل الكفر دون من لم يكن منه قتال من نسائهم وذراريهم فإنهم أموال وخول لهم إذا غُلِب المقاتلون منهم فقهروا. فذلك معنى قوله ﴿وَقَٰتِلُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ يُقَٰتِلُونَكُمۡ﴾. لأنه أباح الكف عمن كفَّ فلم يقاتل من مشركي أهل الأوثان والكافّين عن قتال المسلمين من كفار أهل الكتاب على إعطاء الجزية صغاراً»[24].

يبدو المعنى وكأنما ازداد غموضاً بسبب شرحه. ولم يعد جلياً ما إذا كان قتال من لم ينصب الحرب مباحاً أم غير مباح. فتارة ينصب معنى «الذين يقاتلونكم» على الكفار الذين كفوا أيديهم عن المسلمين فلم يبادئوهم بقتال، وتارة ينصب على النساء والصبيان من الكفار الذين يقاتلون المسلمين. وإذا كان من المحظور قتال الكفار المسالمين الذين لا ينصبون القتال للمسلمين، فكيف يستقيم أن يطلب من المسلمين أن يدعوا إلى الدين «من ولى عنه واستكبر بالأيدي حتى ينيبوا إلى طاعة الله» أي حتى يدخلوا في الإسلام؟ كيف تكون الدعوة باليد حتى يسلم الناس أو يدفعوا الجزية؟

ينتمي الطبري إلى ما يمكن تسميته الفريق الأقل تشدداً في السلفية السنية، ولكنه يعاني ككثير من فقهاء المسلمين من تداخل النصوص والمسار العملي الذي اتخذه التاريخ القتالي في الإسلام، وصعوبة التوفيق بينها وبين المعاني المطلقة في الدين التي تأمر بالإحسان وتنهى عن الإكراه والقهر. ولذلك فرغم أنه بحسب تأويله لهذه الآية، يرى عدم قتال المشركين الساكتين عن قتال المسلمين، يعود فيقرر وهو بصدد آيات أخرى أن القتال والغزو فرض «على كل واحد حتى يقوم به من في قيامه الكفاية، فيسقط فرض ذلك حينئذ عن باقي المسلمين كالصلاة على الجنائز، وغسلهم الموتى ودفنهم» وينسب ذلك إلى «عامة علماء المسلمين». قال الطبري بذلك وهو يعلق على الآية 216 من سورة

---

(24) السابق.

البقرة ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ﴾ ناقلاً عن أبي إسحاق الفزاري قوله «سألت الأوزاعي عن قول الله عز وجل ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِتَالُ﴾ أواجب الغزو على الناس كلهم؟ قال: لا أعلمه. ولكن لا ينبغي للأئمة والعامة تركه، فأما الرجل في خاصة نفسه فلا»[25]. الحديث هنا هو عن غزو الناس «لدعوتهم» إلى الدخول في الدين، وهو أمر لا معنى له إلا «إكراههم» على الدخول في الدين، لأني لا أفهم أن يكون الغزو وسيلة للدعوة، فالتناقض واضح بين معنى الغزو ومعنى الدعوة. الغزو الذي يهدف إلى نشر الإسلام هو تحديداً ما يشير إليه مصطلح «الجهاد»، وهو لدى الجمهور فريضة دينية، وإن كانت على الكفاية، ملزمة للمسلمين باعتبارهم أمة. وفي تعليقه على الآية 123 من سورة التوبة ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ قَٰتِلُواْ ٱلَّذِينَ يَلُونَكُم مِّنَ ٱلْكُفَّارِ﴾ يقول الطبري «ابدأوا بقتال الأقرب فالأقرب إليكم داراً، دون الأبعد فالأبعد. وكان الذين يلون المخاطبين بهذه الآية يومئذ الروم. لأنهم سكان الشام يومئذ، والشام أقرب إلى المدينة من العراق. فأما بعد أن فتح الله على المؤمنين البلاد، فإن الفرض على أهل كل ناحية قتال من وليهم من الأعداء، دون الأبعد منهم، ما لم يضطر إليهم أهل ناحية أخرى من نواحي بلاد الإسلام، فإن اضطروا إليهم لزم عونهم لأن المسلمين يد على من سواهم. ولصحة كون ذلك كذلك، تأوّل كل من تأول هذه الآية أن معناها: إيجاب الفرض على أهل كل ناحية قتال من وليهم من الأعداء»[26].

ويعني ذلك أن الفارق ليس كبيراً في الحقيقة بين هذا التيار الذي يمثّله الطبري والتيار الأكثر تشدّداً، والذي يمكن التمثيل له بالفقه المالكي كما يقدمه ابن العربي بوجه خاص، أو كما يقدمه القرطبي أحياناً[27]. ففي كلا التيارين الغزو (الجهاد) فريضة دينية مستمرة ودائمة، إما على الكفاية أو كفرض عين؛ فالقتال بحسب ابن العربي «مكتوب على جميع الخلق، لكن يختلف الحال فيه، فإن كان الإسلام ظاهراً فهو فرض على الكفاية، وإن كان العدو ظاهراً على موضعٍ كان القتال فرضاً على الأعيان حتى يكشف الله تعالى ما بهم. وهذا هو

(25) الطبري، **التفسير**، البقرة، الآية 216.

(26) الطبري، **التفسير**، البقرة، الآية 123.

(27) القرطبي، **الجامع**، م 2 ج 3، البقرة، الآية 216.

الصحيح. روى البخاري وغيره عن مجاشع قال: أتيت النبي أنا وأخي فقلت: بايعني على الهجرة، فقال: «مضت الهجرة لأهلها. قلت: علام تبايعنا؟ قال: على الإسلام والجهاد. وروى الأئمة أن النبي قال: لا هجرة بعد الفتح، ولكن جهاد ونية، وإذا استنفرتم فانفروا»[28]. ويؤكد ابن العربي على أن «المقصود قتال جميع المؤمنين لجميع الكفار، وقتال الكفار أينما وجدوا وقتال أهل الكتاب من جملتهم.. وقد سئل ابن عمر بمن نبدأ بالروم أم بالديلم؟ فقال بالروم. وقد روى في الأثر: «اتركوا الرابضين ما تركوكم» يعني الروم والحبش، وقول ابن عمر أصح..»[29]. يعني بذلك أن الأصح هو مباداة الكفار بالقتال حتى ولو تركوا المسلمين.

أما القرطبي فيقول بحسم «قوله تعالى ﴿وَقَٰتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ ٱلدِّينُ لِلَّهِ﴾ أمر بالقتال لكل مشرك، على من رآها ناسخة، وهو الأظهر، وهو أمر بقتالٍ مطلق لا بشرط أن يبدأ الكفار، دليل ذلك قوله تعالى: ﴿وَيَكُونَ ٱلدِّينُ لِلَّهِ﴾. وقال عليه السلام «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله» فدلت الآية والحديث على أن سبب القتال هو الكفر»[30]. وهكذا يكون الغرض من القتال هو إخراج الناس من الكفر، أي إدخالهم في الإسلام. وهو معنى غير أخلاقي، فضلاً عن كونه غير منطقي، وبقدر ما يتنافى مع المبادىء الكلّيّة اللصيقة بأصل الدين كمبدأ الإحسان والخير، يتنافى مع المنطق العقلي المباشر من حيث إن الدين بالتعريف، هو إيمان اختياري، أي اعتناق حر لا يكون قد تحقق حين يجبر الإنسان على التصريح به، ويتنافى أيضاً، مع النص القرآني الذي يعلن صراحة أنه ﴿لَآ إِكْرَاهَ فِي ٱلدِّينِ﴾.

بالعودة إلى الآية 190 من سورة البقرة، يلزم التنبيه إلى المنهج التوظيفي الذي اتبعه الفقه التفسيري في قراءتها، مما أسفر عن توجيهها إلى المعنى المعاكس لدلالاتها الحقيقية: فالآية، في واقع الأمر، جزء من جملة نصية طويلة مكوَّنة من عدة آيات تعالج من أولها إلى آخرها موضوعاً واحداً، هو بحسب الروايات الناقلة لأسباب نزولها، حالة الترقّب التي كان عليها المسلمون

(28) ابن العربي، **أحكام القرآن**، ق 1، ص 172.

(29) ابن العربي، السابق، ق 2، ص 492، 493.

(30) القرطبي، **الجامع**، م 1، ج 2، البقرة 193.

في السنة السابعة من الهجرة، وهم بصدد التأهب لقضاء العمرة، تنفيذاً لصلح الحديبية. فقد ناقش المسلمون احتمال أن تصدّهم قريش مرة أخرى عن العمرة فيضطروا إلى قتالها عند الكعبة في الشهر الحرام، وهو ما كرهه المسلمون وتحرَّجوا منه. ولمعالجة هذا الموقف تنزلت الآيات من 190 إلى 194 جملةً واحدة لترفع الحرج عن المسلمين برفع الإثم عن القتال إذا قاتلهم المشركون؛ واعتبرت القتال في غير هذه الحالة اعتداءً منهياً عنه؛ فطالما كنتم تدافعون عن أنفسكم فقاتلوهم حيث ثقفتموهم (وجدتموهم) حتى لو كان ذلك عند المسجد الحرام، إذ يحق لكم إخراجهم منه كما أخرجوكم من قبل، وهذه فتنة أشد من فعل القتال في الشهر الحرام، فهذه بتلك والحرمات قصاص. ولكن القاعدة التي يجب أن تحكمكم هنا هي قاعدة عدم الاعتداء، فلا تعتدوا عليهم إلا إذا هم اعتدوا عليكم. تقول الآيات: ﴿وَقَٰتِلُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ يُقَٰتِلُونَكُمۡ وَلَا تَعۡتَدُوٓاْۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلۡمُعۡتَدِينَ ١٩٠ وَٱقۡتُلُوهُمۡ حَيۡثُ ثَقِفۡتُمُوهُمۡ وَأَخۡرِجُوهُم مِّنۡ حَيۡثُ أَخۡرَجُوكُمۡۚ وَٱلۡفِتۡنَةُ أَشَدُّ مِنَ ٱلۡقَتۡلِۚ وَلَا تُقَٰتِلُوهُمۡ عِندَ ٱلۡمَسۡجِدِ ٱلۡحَرَامِ حَتَّىٰ يُقَٰتِلُوكُمۡ فِيهِۖ فَإِن قَٰتَلُوكُمۡ فَٱقۡتُلُوهُمۡۗ كَذَٰلِكَ جَزَآءُ ٱلۡكَٰفِرِينَ ١٩١ فَإِنِ ٱنتَهَوۡاْ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٞ رَّحِيمٞ ١٩٢ وَقَٰتِلُوهُمۡ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتۡنَةٞ وَيَكُونَ ٱلدِّينُ لِلَّهِۖ فَإِنِ ٱنتَهَوۡاْ فَلَا عُدۡوَٰنَ إِلَّا عَلَى ٱلظَّٰلِمِينَ ١٩٣ ٱلشَّهۡرُ ٱلۡحَرَامُ بِٱلشَّهۡرِ ٱلۡحَرَامِ وَٱلۡحُرُمَٰتُ قِصَاصٞۚ فَمَنِ ٱعۡتَدَىٰ عَلَيۡكُمۡ فَٱعۡتَدُواْ عَلَيۡهِ بِمِثۡلِ مَا ٱعۡتَدَىٰ عَلَيۡكُمۡۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلۡمُتَّقِينَ﴾.

واضحٌ أننا بصدد حالة واقعية ممعنة في ظرفيتها الآنية والمحلية. وواضح كذلك أن سبب النزول لا يتعلق بالآية الأولى فحسب، بل بالآيات مجتمعه. وواضح أخيراً أن الآيات تتكلم عن قتال دفاعي محض مرتبط بشرط صريح هو أن يبدأ القرشيون بالحرب. وهو شرط متكرر عبر الآيات بصياغات متعددة: ﴿ٱلَّذِينَ يُقَٰتِلُونَكُمۡ﴾، ﴿حَتَّىٰ يُقَٰتِلُوكُمۡ﴾، ﴿فَإِن قَٰتَلُوكُمۡ﴾، ﴿فَمَنِ ٱعۡتَدَىٰ عَلَيۡكُمۡ﴾؛ ومدعَّم بنداء متكرر أيضاً يدعو إلى عدم الاعتداء: ﴿وَلَا تَعۡتَدُوٓاْۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلۡمُعۡتَدِينَ﴾، ﴿فَإِنِ ٱنتَهَوۡاْ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٞ رَّحِيمٞ ١٩٢﴾ ﴿فَإِنِ ٱنتَهَوۡاْ فَلَا عُدۡوَٰنَ إِلَّا عَلَى ٱلظَّٰلِمِينَ﴾.

ومع ذلك، سيعمَد التفسير الفقهي إلى إلغاء الدلالة الدفاعية في الآية الأولى، إما عبر القول بنسخها، أو من خلال تحويل دلالتها إلى النساء والصبيان. وسيوظِّف الفقه عبارة ﴿وَقَٰتِلُوهُمۡ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتۡنَةٞ﴾ في الاستدلال على الوجوب المطلق للقتال واستمراره إلى أن يظهر الإسلام على جميع

الأديان (وكأن الدين عصبية اجتماعية محددة تمتلكها جماعة من البشر على وجه الاحتكار، وليست خيراً محضاً منسوباً إلى الله ويظلل جميع خلقه)، فالأمر بالقتال في العبارة هو بحسب الجمهور أمر بقتال مطلق في مواجهة الناس جميعاً حتى يدخلوا في الإسلام، بمعزل عن شرط البدء بقتال المسلمين. وفي هذا الإطار التوظيفي ذاته، ستدخل عبارة ﴿وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ﴾ في دائرة التعميم والإطلاق، رغم صراحة السياق الذي يدل على خصوصية الخطاب (الموجه بضمير المتكلم إلى جماعة العائدين لعمرة القضاء وبضمير الغائب إلى القرشيين) وعلى خصوصية الموضوع المتعلق بإباحة القتال عند الحرم في الشهر الحرام في حالة الدفاع رفعاً للحرج. معنى الآية بحسب السياق الكلّي هو: إذا قاتلوكم فقاتلوهم حيث وجدتموهم، أي حيث قاتلوكم، حتى ولو كان ذلك عند المسجد الحرام في الشهر الحرام. السياق هنا يقول: «واقتلوهم» تعني «وقاتلوهم»، فهو سياق مقاتلة لا قتل. وقد كان من الشائع حذف ألف المد في الكتابة مع إثباته في القراءة كما في الرحمن. وفي هذه الآية «قرأ حمزة والكسائي ولا تقتلوهم حتى يقتلوكم فإن قتلوكم كل بغير ألف، والباقون بألف في جميع ذلك. ومن قرأها بغير ألف فإنما اتبع المصاحف، ومن قرأ بالألف فقد قال إنما تحذف الألف في الخط»[31]. ومع التمادي في الصنعة الفقهية سيسفر منهج التجزئة والتفتيق اللغوي للنصوص عن نتائج مدهشة من حيث تناقضها مع الأخلاق ومع الثوابت الكلّيّة في القرآن، وهذه الآية مثال على ذلك، يقول ابن العربي «قوله تعالى واقتلوهم حيث ثقفتموهم..» المعنى حيث أخذتموهم، وفي هذا دليل ظاهر على قتل الأسير، وقد روى الترمذي عن عليّ أن رسول الله ﷺ هبط عليه جبريل عليه السلام فقال خيرهم - يعني أصحابك - في أسرى بدر القتل أو الفداء على أن منهم قاتلاً مثلهم، قالوا: الفداء ويقتل منا. وقد ثبت عن أنس أن النبي ﷺ دخل مكة عام الفتح وعلى رأسه المغفر، فقيل له: إن ابن خطل متعلق بأستار الكعبة فقال: اقتلوه. وبالطريقة ذاتها قرأ ابن العربي «فإن قاتلوكم فاقتلوهم» الأولى بالألف والثانية بدون ألف، مستنبطاً منها أن على المسلم إذا حارب المشركين أن يستهدف قتلهم بالإجهاز عليهم، على خلاف ما إذا كان يحارب أهل البغي

---

(31) انظر الطبرسي، **جوامع البيان**، سورة البقرة الآية 191.

من المسلمين فعليه حينئذ أن يردّهم عن غرضهم بغير قتل إن استطاع: يقول: «هذا يبين أن الكافر إذا قاتل قتل بكل حال، بخلاف الباغي المسلم فإنه إذا قاتل يقاتل بنية الدفع، ولا يتبع مُدْبِر، ولا يجهز على جريح، وهذا بين».

ومن هذه النتائج المدهشة نقرأ أيضاً عند ابن العربي تأويله للجزء الأخير من الآية ﴿فَإِنِ انتَهَوْا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿١٩٢﴾﴾ يقول: «يعني انتهوا بالإيمان فإن الله يغفر لهم جميع ما تقدم، ويرحم كلاً منهم بالعفو عما اجترم. وهذا ما لم يؤسر، فإن أسر منعه الإسلام عن القتل وبقي عليه الرِّق، لما روى مسلم وغيره عن عمران بن حصين أن ثقيفاً كانت حلفاء لبني عقيل في الجاهلية، فأصاب المسلمون رجلاً من بني عقيل ومعه ناقة له، فأتوا به النبي ﷺ، فقال: يا محمد، بما أخذتني وأخذت سابقة الحاج؟ قال أخذتك بجريرة حلفائك ثقيف، وقد كانوا أسروا رجلين من المسلمين. فكان النبي يمر به وهو محبوس، فيقول: يا محمد إني مسلم، قال لو كنت قلت ذلك وأنت تملك أمرك أفلحت كل الفلاح. ففداه رسول الله برجلين من المسلمين، وأمسك الناقة لنفسه»[32].

المعنى واضح من سياق المناسبة وهو: إن انتهى المشركون عن قتالكم فكفّوا أيديكم عنهم وأوقفوا القتال، لأن الله غفور رحيم. المقصود إذاً هو: إن انتهوا عن القتال، وليس: إن انتهوا عن الكفر. فالوقائع لم تكن تتعلق بدعوتهم إلى الإيمان، بل كانت تتعلق باحتمال أن يصدّوهم عن العمرة. ولكن الآية انتزعت من سياق الوقائع لتوظف في التدليل على مفهوم القتال المطلق بغرض إدخال الناس في الدين. أما الحديث، الذي ينقلنا إلى أجواء الغارة والتحالفات القبلية، فينطوي على معنى مناقض لمضمون الآية ذاتها التي تتكلم عن المغفرة والرحمة، فمعناه أنه حتى الدخول في الإسلام، أي الانتهاء عن الكفر، لا يكفي للعفو، وهو معنى لا يصُحُّ إسناده إلى النبي، حتى لو وردت به الروايات ونقلها مسلم في صحيحه.

(سنصادف الكثير من هذه النتائج المدهشة في الفصل الثاني، الذي يعيد

---

(32) ابن العربي، **أحكام القرآن**، ق 1، البقرة 191. وانظر صحيح البخاري بشرح النووي، **كتاب الحج**، وكتاب **الجهاد والسير**، باب قتل الأسير وقتل الصبر، وكتاب **المغازي**. وانظر **صحيح مسلم بشرح النووي**، كتاب **الحج**، والنسائي كتاب **مناسك الحج** وأبو داود كتاب **الجهاد**.

قراءة النص من منظور ثقافة التديّن، بعد تشكلها في القرنين الثاني والثالث، وسأتناول فيه صور الإسقاط الاجتماعي على النص في المستويين الفردي والجماعي).

ج - الآيات التي تأمر بالقتال

تحويل القتال إلى فريضة دائمة

يقول الشافعي «ولما مضت لرسول الله مدة من هجرته، أنعم الله فيها على جماعات باتباعه، حدثت لهم بها مع عون الله قوة بالعدد لم يكن قبلها، ففرض الله الجهاد عليهم بعد إذ كان إباحة لا فرضاً، فقال تبارك وتعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلۡقِتَالُ﴾ وهذا يعني أن تحوُّل القتال إلى واجب شرعي عام كان قبل نزول سورة براءة. أما الإذن الذي حوَّل القتال من الحظر إلى الإباحة فقد بدأ في غضون الهجرة، وحمل منذ البداية معنى المبادءة والهجوم «هاجر رسول الله إلى المدينة ولم يحرِّم في هذا على من بقي بمكة المقام بها، وهي دار شرك، وإن قلوا بأن يفتنوا، ولم يأذن لهم بجهاد، ثم أذن لهم بالجهاد، ثم فرض بعد هذا عليهم أن يهاجروا من دار الشرك، فأذن لهم بأحد الجهادين: بالهجرة قبل أن يؤذن لهم بأن يبتدئوا مشركاً بقتال، ثم أذن لهم بأن يبتدئوا المشركين بقتال، قال الله عز وجل أُذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا، وإن اللّه على نصرهم لقدير»[33].

ويبدو هذا الترتيب أكثر توافقاً مع المسار الفعلي للوقائع؛ فالقتال كان قد صار مباحاً بالفعل منذ الشهور الأولى للهجرة، واتخذ طابعاً هجومياً، كما يظهر من السرايا والغزوات التي أطلقها المسلمون في مواجهة القوافل التجارية لقريش قبل معركة بدر. ولكنه لا يتطابق تماماً مع التصوير الفقهي المتأخر الذي سيربط بين الإباحة «الأولى»، للقتال والآية 190 من سورة البقرة ﴿وَقَٰتِلُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ يُقَٰتِلُونَكُمۡ وَلَا تَعۡتَدُوٓاْۚ﴾ التي نزلت بعد السنة السادسة من الهجرة بمناسبة تنفيذ صلح الحديبية، فبحسب هذا التصوير لم يتضمن الإذن بالقتال بعداً هجومياً يسمح بمبادءة المشركين بالحرب، بل سمح للمسلمين

(33) انظر الشافعي، **الأم**. وانظر البيهقي، **أحكام القرآن** للشافعي، دار الكتب العلمية 1980، ج 2 ص 13.

بقتال الذين يقاتلونهم والكف عمن كفَّ عنهم، حتى نزلت سورة براءة فأمرت بقتال المشركين قتالاً مطلقاً غير مقيد بزمان ولا مكان. ولذلك فإن كثيراً من التفسيرات لجأت إلى تأويل عبارة «الذين يقاتلونكم» من آية الإذن، على معنى «الذين يقدرون على ممارسة القتال لا النساء ولا الصبيان» كي لا يكون معناها حظر قتال من كفّ يده عن قتال المسلمين، أي كي لا يكون معناها حظر مبادءة المشركين بالقتال[34].

سيوقفنا هذا ـ مرة أخرى ـ على الصعوبات التي يواجهها التنظير الفقهي في تقديم تصور ترتيبي تتوازى فيه الأحكام (الفقهية) مع النصوص من ناحية، ومع الوقائع من ناحية ثانية. يستنبط الفقه الأحكام مباشرة من النصوص مجردة عن الوقائع، وهنا يواجه مشكلة تنوّع النصوص، وحين يحاول إعادة تسكينها على الترتيب الزمني تظهر المشكلة الناجمة عن تداخل الوقائع. وهو يقرأ المسألة من داخل رؤيته النصية حيث القرآن وثيقة واحدة ومطلقة في جميع أجزائها، وبآليات النظام الأصولي السلفي حيث العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، والأمر بحسب الأصل دلالته الوجوب، مستعيناً في ذلك بالآلية الأكثر فاعلية في منظومته العامة وهي آلية الرواية والحديث.

في تأسيس القول بوجوب القتال (فريضة الجهاد) يستند الجمهور إلى الآية 216 من سورة البقرة ﴿كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلۡقِتَالُ وَهُوَ كُرۡهٞ لَّكُمۡۖ﴾، يقول القرطبي في شرحه للآية «وهذا هو فرض الجهاد، يبين سبحانه أن هذا مما امتحنوا به وجعل وصلة إلى الجنة». وليس في المصادر ما يدل على وقت نزول هذه الآية، فلم يذكر الواحدي في **أسباب النزول**، ولا الطبري في تفسيره أو تاريخه أي إشارة إلى ملابسات نزولها أو واقعة تتعلق بها وإذا حاولنا الاعتماد في هذا الصدد على السورة التي تنتمي إليها الآية، وهي سورة البقرة، وعلى موقعها من هذه السورة مباشرة قبل آية ﴿يَسۡـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلشَّهۡرِ ٱلۡحَرَامِ قِتَالٖ فِيهِۖ﴾، فسيعني ذلك الرجوع

---

(34) يقول القرطبي «لم يؤذن للنبي ﷺ في القتال مدة إقامته بمكة، فلما هاجر أذن له في قتال من يقاتله من المشركين، فقال تعالى ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَٰتَلُونَ بِأَنَّهُمۡ ظُلِمُواْۚ﴾ [الحج: 39] ثم أذن له في قتال المشركين عامة» يقصد من يقاتله ومن لا يقاتله. ومع ذلك فمن الصعب الإشارة باليد إلى المرحلة التي كان القتال فيها دفاعياً محضاً في المدنية. ولذلك كانت هذه الآية بحاجة إما إلى القول بنسخها، أو صرف معناها إلى العاجزين عن القتال عادة. القرطبي، السابق.

بالآية إلى وقت مبكر من السنة الثانية من الهجرة قبل موقعة بدر، وهذا مستبعد. وإلى ذلك فليس ثمة تناسب بين الآية والسياق الذي نزلت فيه الآية التالية عليها، وهو سياق نهى عن القتال. وهذا مثال للصعوبات الناجمة عن عملية ترتيب المصحف على غير زمن النزول (على مستوى السور وأحياناً على مستوى الآيات). الشيء الوحيد المؤكد هنا هو أنها نزلت قبل نزول سورة التوبة (9هـ)، وهو ما يعني أن القتال الهجومي كان واجباً ـ لا مجرد مباح ـ قبل آية السيف، وهو معنى لا يتوافق تماماً مع التصور العام الذي توحي به التفسيرات.

من داخل التقسيم الخماسي للحكم التكليفي (الوجوب، التحريم، الإباحة، الندب، الكراهة) درج الأصوليون على التمثيل للصيغ التي تدل على الوجوب بعبارات منها «كتب عليكم»، فهي تعني حيثما وردت: فرض عليكم. وبالتالي فـ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِتَالُ﴾ تعني: فرض عليكم الجهاد كما فرضت الصلاة والزكاة والصيام. يقع الخطأ الأصولي في التعميم، فـ«كُتب عليكم» لا تنحصر قصراً ـ في اللغة ـ على معنى الفرض التكليفي الذي يتضمن مدلول التشريع، بل تتسع لمعنى القدر المكتوب، والأمر الواقع، بطبيعة الاجتماع، الذي تلزم مواجهته طالما وقع. وهو المعنى المقصود في الآية بدليل التعقيب الوارد فيها بأن القتال «كره لكم»، إشارة إلى كراهية الطبع الإنساني للقتل ونفوره الغريزي من سفك الدماء. وهو تعقيب لم يرد في الآيات الأخرى التي تضمنت الوجوب بما في ذلك الآيات التي استخدمت عبارة «كتب عليكم» كآية الصوم مثلاً. ويشهد لذلك القراءة الثانية للآية، فقد قُرِئت، بحسب المصادر «كتب عليكم القتل»، مما لا يتسنى معه القول بفرض تكليفي، بل هو قريب من قول الشاعر العربي عمر بن أبي ربيعة:

كتب القتل والقتال علينا وعلى الغانيات جرّ الذيول.

على أن المشكل ـ في الحقيقة ـ لا يكمن في توقيت نزول الآية، ولا في الدلالة التي تؤدي إليها عبارة «كتب عليكم»، بل يكمن ـ ببساطة ـ في تجاهل البعد الزمني التاريخي للنصوص في شقها الاجتماعي. تعامل الفقه مع نصوص القتال كمصدر للتشريع، فاستخرج منها أحكاماً ملزمةً لجميع الناس في جميع الأزمان، رغم أن هذه النصوص كانت تعكس واقعاً تفصيلياً خاصاً بجماعة بشرية بعينها، في ظروف بيئية سياسية واجتماعية محددة (ستتغير حتماً مع الزمن). ولم تكن هذه النصوص ـ كما يوحي بذلك

التنظير الفقهي ـ تسبق دائماً حركة الجماعة، بل كانت، غالباً، خارج نطاق الموضوع الإيماني المطلق، تأتي متداخلة مع هذه الحركة، أو لاحقة عليها، متفاعلة معها ومعبّرة عنها. ويمكن الاستدلال على ذلك، مثلاً، بالآية 217 من سورة البقرة ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلشَّهْرِ ٱلْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ ۖ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ﴾ حين نقرأها في سياق الواقعة التي نزلت بسببها؛ فهي نزلت في أعقاب سرية عبد الله بن جحش، لا لكي تنشِىء الحكم بتحريم القتال في الشهر الحرام، فقد كان ذلك مقرراً بمقتضى العرف، ولكن لتتجاوز عن فعل القتل الذي اقترفته السرية في شهر رجب الحرام، ولترفع الحرج عن أصحابها بعد أن أسقط في أيديهم من جراء استنكار الرسول؛ فرغم إقرار الآية بحرمة القتال في الشهر الحرام، واعتباره إثماً كبيراً، كما هو في العرف الجاهلي، اعتبرت أفعال المشركين بالصدّ عن سبيل الله والكفر به وإخراج المسلمين من المسجد الحرام، جريمة أكبر. فتعامل المسلمون مع النص كوثيقة عفو تسبغ على فعل القتل نوعاً من الشرعية اللاحقة، أو سبباً للإباحة. ولكننا سنرى بعد ذلك أنه مع تحول ميزان القوة، وتطور الظروف السياسية، عاد المسلمون إلى القتال في الشهر الحرام، صراحةً، «وقاتل رسول الله هوازن بخيبر، وثقيفاً في الطائف في شوال وذي القعدة، وهو من الأشهر الحرم، في سنة ثماني من الهجرة»[35] أي قبل نزول آية السيف، التي يعتبرها الجمهور ناسخة لتحريم القتال في الأشهر الحرم.

كانت آية السيف تعكس الوضعية الأخيرة لميزان القوة بين الجماعة المسلمة وخصومها في الجزيرة عند وفاة الرسول، وهي وضعية التغلب التي ظلت قائمة لعدة قرون عبر الغزو والفتوح، حتى جاء الفقه فقننها في شكل أحكام تكليفية تفرض على المسلمين مقاتلة الناس حتى يدخلوا في الإسلام. ورغم أن الفقه عرف خيارات تفصيلية أكثر قدرة على النفاذ إلى الروح الحقيقي الإنساني للدين، استطاعت القول، كالأوزاعي مثلاً، بأن فرض القتال كان معنياً به «أصحاب الرسول خاصة دون غيرهم»، وبأنه لا يجوز للمسلمين قتال من لم ينصب لهم القتال في أي وقت من الأوقات كما ذهب عمر بن عبد العزيز، والطبري مثلاً، إلا أن الفقه ظل ـ تحت مظلة الجمهور ـ يعبّر عن

(35) النحاس، **الناسخ والمنسوخ**، ص 34.

مذهب القوة، النابع معرفياً من حالة التغلب في القرون الثلاثة الأولى، والمنحدر من جذور ترجع إلى ثقافة الغزو الجاهلية.

ورغم التناغم البداهي بين المذهب الإنساني (الذي يقصر القتال على حق الدفاع عن النفس) وبين المباديء الأولية للدين في ذاته، وكما نص عليها القرآن، إلا أنه يواجه صعوبات في التأسيس الفقهي، بسبب الإصرار على تقديم هذا التأسيس من داخل النظام الأصولي السلفي، حيث القرآن، بما في ذلك النصوص الاجتماعية ذات الطابع «التشريعي»، نص كلي واحد ومطلق، مقروء بمعزل عن الوقائع السياسية والظروف الاجتماعية التي لابست نزوله المنجَّم، إذ العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، وبالتالي فإن الأحكام الهجومية الواردة في سورة التوبة أحكام نهائية واجبة النفاذ، باعتبارها خطاباً موجهاً إلى جميع المسلمين. الأمر الذي يفسِّر حالة العجز المتواصل عن تقديم دفاع مقنع في هذه النقطة باسم الإسلام. ففي حقيقة الدين لا يوجد شيء اسمه القتال لنشر الدين، أو القتال للدعوة إلى الدين، لأن الدين في ذاته اعتناق، واعتناق حر بالأساس، ومن هنا لا يمكن للقتال أن يتعلق به. يتعلق القتال، حين يقع، بظواهر وأسباب في الاجتماع البشري مقطوعة الصلة، من أحد جوانبها، بالله، وينسبها الناس عن طريق المؤسسة الدينية (يمثلها في الإسلام الفقه) إلى الدين، بينما ترجع أصولها إما إلى منطق الدولة وتوسع الغزو، أو إلى منطق التعصّب في المذهبية والفرق، أو إلى منطق الغرائز المادية المباشرة.

- 3 -

الغنائم والفيء

في ثقافة الحرب المعاصرة لا يحظى مصطلح الغنيمة بالأهمية التي كان يحظى بها في ثقافة الحروب القبلية عند ظهور الإسلام. ففي بيئة قاحلة كبيئة البادية العربية كان الفقر واحداً من الأسباب المعروفة للغارات المتبادلة بين القبائل، ومثلت الغنائم المتحصّلة عن الغزو مصدراً من مصادر العيش يمكن الاعتداد به داخل اقتصاد صحراوي بسيط. لم يقتصر ذلك على البوادي، التي كانت مسرحاً للتنقل والارتحال، بل كثيراً ما كانت الغارات تطال الحواضر المستقرة، خصوصاً حواضر الأطراف على حدود الشام والعراق. وعرفت البوادي العربية ظاهرة الصعاليك الذين اعتمدوا السطو وسيلة لكسب الرزق وسجلوا ذلك

في أشعارهم. وأقرت الأعراف بحق القاتل في الاستيلاء على سلب قتيله، سواء كان القتال جماعياً أو فردياً، ونقلت الروايات عن الرسول تأييده لهذه القاعدة «من قتل قتيلاً له عليه بينة فله سلبه»، مما سينعكس على المادة الموروثة في فقه القتال الذي ناقش أحكام «السلب» ضمن أبواب الغنيمة. وفي الرواية المنقولة عن الرسول «بعثت بالسيف بين يدي الساعة، وجعل رزقي تحت ظل رمحي» دلالة واضحة على الربط، داخل الثقافة العربية، بين الغزو والارتزاق، وهو المعنى الذي سيتطور داخل الثقافة السلفية إلى ربط بين الغزو والدين.

استخدم النص القرآني صيغة الفعل «غنمتم» في سورة الأنفال، إشارة إلى أموال الكفار التي استولى عليها المسلمون في معركة بدر في السنة الثانية من الهجرة ﴿وَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ﴾، واستخدم صيغة الفعل «أفاء» في سورة الحشر، إشارة إلى الأموال التي تحصلوا عليها من بني النضير بعد إجلائهم عن مواقعهم دون قتال في السنة الثالثة من الهجرة ﴿وَمَآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنْهُمْ فَمَآ أَوْجَفْتُمْ عَلَيْهِ مِنْ خَيْلٍ وَلَا رِكَابٍ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يُسَلِّطُ رُسُلَهُۥ عَلَىٰ مَن يَشَآءُ ۚ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿٦﴾﴾ ومن هنا ارتبط مصطلح الغنيمة بالأموال المُسْتولى عليها قهراً بالقتال، وارتبط مصطلح الفيء بالأموال المُكتَسَبة صلحاً أو بدون قتال، وربط البعض بينه وبين الأراضي المفتوحة التي تركها المسلمون بأيدي أصحابها، ليتضمن معنى الخراج بالإضافة إلى الجزية.

لم يعالج النص القرآني حالة الفتوح أو الاستيلاء الواسع النطاق على بلدان خارج الجزيرة العربية. وتبدو الأحكام الواردة في الأموال الناجمة عن الحرب مصمَّمة لمعالجة الأوضاع المحلية التي تم مواجهتها بالفعل من قبل الجماعة. وذلك بغض النظر عن المعنى اللغوي لمفردة «الغنائم» ومفردة «الفيء»، فكلاهما يتسع ـ لغةً ـ لكل ما يمكن اكتسابه أو كسبه، فردياً أو جماعياً، بحرب أو من دون حرب؛ فالغنيمة ما يناله الرجل أو الجماعة نتيجة السعي، وتستخدم مجازاً في غير الأموال كقول الشاعر:

«وقد طوَّفت في الآفاق حتى   رضيت من الغنيمة بالإياب»

والفيء من فاء الشيء إذا رجع وعاد، وقد تم تسكين هذا المعنى على

المصطلح الفقهي بتأويل لغوي مفاده أن الاستيلاء على أموال الكفار من قبل المسلمين هو استرجاع لحقّهم الأصلي في أموال الله «فحقيقة ذلك أن الأموال في الأرض للمؤمنين حقاً، فيستولي عليها الكفار من الله بالذنوب. فإذا رحم الله المؤمنين وردها عليهم من أيديهم رجعت في طريقها ذلك، فكان ذلك فيئاً»[36].

لاحقاً، بعد تبلور الدولة وتوسّعها الناجم عن الغزو، سيظهر مشكل الأراضي المفتوحة التي تم الاستيلاء على كثير منها عن طريق الصلح، واعتبرت من ثم فيئاً مملوكاً للدولة، ومعه سيظهر مصطلح «الخراج» إشارة إلى «الريع» الناتج عن إدارة هذه الأراضي. وهو مصطلح لم يستخدمه النص القرآني، الذي لم يواجه حالة التمدد والفتوح، في هذا المعنى. وقد فرضت هذه الحالة واقعاً اجتماعياً سياسياً جديداً لجأت معه الدولة ممثلة في الخليفة الثاني عمر بن الخطاب إلى حلول غير نمطية، خالف فيها سياسة تقسيم الأرض على المحاربين التي اتبعها الرسول في أرض خيبر ذات المساحة المحدودة[37]. كانت المسألة، على نحو طبيعي، محكومة بمنطق الدولة والاجتماع السياسي، الذي لم يكن قائماً لدى حياة الرسول وتنزّل النص القرآني. وكانت الدولة تعي تملكها لصلاحية التشريع كفعل اجتماعي متغير، وهي ذات الصلاحية التي كان يمارسها الرسول.

في التشريع لأموال الحرب ـ كما في التشريع عموماً ـ لم يخرج النص القرآني عن الإطار الاجتماعي العربي. في هذا الإطار مارست الجماعة المسلمة حروبها حول المدينة وخارجها. كان الدين حاضراً بغير شك، ولكنه كان حاضراً كمثير جديد لعوامل الاجتماع ويعمل من خلالها، بمعنى أنه لم يؤدِّ إلى إلغائها. وعلى خلاف ما يرسمه التصور المثالي الذي خلقته تجريدات الثقافة التدوينية اللاحقة، لم تكن حروب الصدر الأول تجري في فضاء غيبي منزوع من التاريخ، بل كانت جزءاً من اجتماعات الحرب العربية التي تدور على الأرض. وفي هذا السياق كانت فكرة القبيلة وتحالفاتها المحلية أوضح حضوراً من فكرة الدولة، التي لم تكن قد تبلورت بالقدر الكافي كشخصية معنوية مستقلة عن شخص الرئيس (الرسول)، وفيه، حيث كان رئيس القبيلة

---

(36) ابن العربي، **أحكام القرآن**، ق 4، ص 160.

(37) انظر كتابي، **نقد النظرية السياسية**، الفصل الخاص بنظرية الخلافة السنية.

صاحب النفوذ يتمتع على الغنائم بحقوق أوسع من حقوق المحاربين، تحول المرباع الجاهلي الذي كان يقبضه الرئيس إلى الخمس الإسلامي الذي تقرر للرسول، إضافة إلى الفيء الذي يتم التحصّل عليه من دون قتال.

استخدم النص القرآني مصطلح الخمس في آية الأنفال (41) ﴿وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَىْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَـٰمَىٰ وَٱلْمَسَـٰكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ﴾. والآية نصّ في:

1 ـ إثبات حق الرسول في نسبة محددة من الغنيمة.

2 ـ بيان المصادر التي تنفق فيها هذه النسبة.

واستخدم مصطلح الفيء في آيتي الحشر (6، 7) ﴿وَمَآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنْهُمْ فَمَآ أَوْجَفْتُمْ عَلَيْهِ مِنْ خَيْلٍ وَلَا رِكَابٍ وَلَـٰكِنَّ ٱللَّهَ يُسَلِّطُ رُسُلَهُۥ عَلَىٰ مَن يَشَآءُ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ۝٦ مَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنْ أَهْلِ ٱلْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَـٰمَىٰ وَٱلْمَسَـٰكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ كَىْ لَا يَكُونَ دُولَةًۢ بَيْنَ ٱلْأَغْنِيَآءِ مِنكُمْ﴾. الآية الأولى نصّ في إثبات حق الرسول في الفيئ بكامله لا في خمسه، لأنه لم يأتِ كالغنيمة بسبب إيجاف الخيل والركاب (الحرب)، بل جاء بتسليط الله لرسوله على أهل القرى (خوفهم منه)، والآية الثانية نصّ في بيان مصارف الفيء، وهي بعينها مصارف الخمس المنصوصة في آية الأنفال، بما أن كليهما حق مقرر للرسول. سنلاحظ هنا أن المصارف المقررة لإنفاق الخمس والفيء ذات طابع عام يتجاوز فكرة الملكية الشخصية للرسول وإن كان يتضمنها جزئياً، وهذا واضح من الإشارة إلى الله في افتتاح التوزيع، ومن غرض الإنفاق على الفقراء من اليتامى والمساكين وابن السبيل، وكذلك من ذوي قربى الرسول، ومع ذلك فإن النص يملِّك الخمس والفيء للرسول، وليس للخزانة العامة، أو للدولة، التي لم يكن من الوارد حضورها كشخصية معنوية بالمدلول القانوني الضيق. وسوف تمثِّل هذه النقطة محوراً خلافياً هاماً عند تبلور التشيّع الذي يربط بين مفهوم الدولة وفكرة الوراثة المبنية على الدم، ويعتبر من ثم أن الخمس، كالفيء، حق مقرر للإمام من أهل البيت بصفته وريث الحق النبوي المنصوص عليه في القرآن، وظل ينتقل من إمام إلى إمام، حتى وصل بعد الغيبة، وعبر تأصيلات فقهية مركبة إلى نواب الإمام من الفقهاء الذين تشكلت منهم «مؤسسة» دينية بالمعنى التنظيمي لم يعرفها النظام

السني، قبل أن تظهر نظرية ولاية الفقيه التي أصَّلت فكرة النيابة العامة عند الإمام ووسَّعت من نطاقها كي تكون نيابة دينية سياسية شاملة. ويفسر ذلك المكانة المركزية التي يتمتع بها حكم الخمس في التشيّع الإمامي، من حيث يتعلق بالخصائص والصلاحيات الموروثة للإمام، من ناحية، وبحجم الدور الذي يلعبه في اقتصاديات التشيّع، من ناحية أخرى. وسأعود إلى هذه المسألة في الفصل الثاني حيث سنقرأ النص التشريعي القرآني في المحيط الاجتماعي الجديد اللاحق على تبلور المذهبية.

ـ 4 ـ

الغنيمة والمرباع والخمس

بحسب المصادر، كان المرباع حقاً لرؤساء القبائل الأقوياء في الجاهلية، يأخذ بمقتضاه ربع غنائم الجيش[38]، يقول الأصفهاني «كان آل الحارث بن عبد الله بن بكر بن يشكر المعروفون بالغضاريف يأخذون ربع ما يغنم الأزد جميعاً، لأن الرئاسة في الأزد كانت لهم»[39]. وعرف هؤلاء الرؤساء بذوي الآكال لأنهم يأكلون الربع، وقد نقلت الروايات عن الرسول قوله لعدي بن حاتم الطائي قوله «إنك لتأكل المرباع وهو لا يحل لك في دينك»[40]. وأشار ابن حبيب إلى ذوي الآكال من وائل بأنهم «أشرافٌ كانت الملوك تقطعهم القطائع. أما مضر فكانوا لقاحاً لا يدينون للملوك إلا بعض تميم ممن كان باليمامة وما صاقبها، فذوو الآكال قيس بن مسعود بن قيس بن خالد بن عبد الله ذي الجدين بن عمرو بن الحارث بن همام بن مرة بن ذهل بن شيبان، وكان كسرى أطعمه الأبلة وثمانية قرية من قراها، ويزيد بن مسهر بن أصرم بن ثعلبة بن أسعد بن همام بن مرة بن ذهل بن شيبان. والحارث بن وعلة بن المجالد بن يثربي بن الزبان بن الحارث»[41] وافتخر الزبرقان بن بدر التميمي أمام الرسول بقوله:

---

(38) **اللسان** (9/ 457)، **تاج العروس** (5/ 332).

(39) **الأغاني** (12/ 48).

(40) انظر: **اللسان** (8/ 101).

(41) **المحبر**، 253.

نحن الكرام فلاحيّ يعادلنا منا الملوك وفينا يقسم الربع

وكذلك كان للرئيس الحق في أن يصطفي لنفسه ما شاء من الغنيمة، قبل الربع أو بعده، من فرس، أو سيف، أو جارية، وهو ما يعرف «بالصفايا»، ومنه سميت الضياع التي يستخلصها السلطان لخاصته بالصوافي[42].

وله الحق في «النشيطة»، وهو ما يتحصل عليه الغزاة من دون قتال، سواء في طريقهم إلى مقصد الغزو، أو في طريق عودتهم منه[43].

كما له الحق في «الفضول»، وهي البقايا غير القابلة للقسمة من الغنائم، كالبعير والفرس[44]. وقد سجّل الشاعر الجاهلي عبد الله بن عنبة الضبّي هذه الحقوق مجتمعة وهو يخاطب بسطام بن قيس بقوله:

لك المرباع منها والصفايا وحكمك والنشيطة والفضول[45]

وتوحي بعض النقول بأن امتياز الرؤساء على الأموال ربما تجاوز الغنائم المكتسبة من الحرب إلى كل ما يتحصل عليه أبناء القبيلة من كسب. وهي الفكرة التي سنقرأها لاحقاً في الفقه الشيعي الإمامي وهو يفسر الخمس لا باعتباره خمس الغنائم الناجمة عن الحرب فحسب، بل خمس جميع الأموال التي يكسبها الناس. ولكنه سيقدِّم هذا التفسير في إطار أصولي فقهي معتمداً على التأويل اللغوي الواسع لمعنى «غنمتم من شيء».

لم يجادل أحد في أن المرباع هو أصل الخمس، والمصادر الإسلامية المبكرة من كتب التفسير واللغة، وكتب السير والتاريخ، تقرن بينهما من دون استشعار للحرج، الذي ستضمره القراءات اللاحقة على التنظير. أما الفقه فيتجاهل ـ كالعادة ـ العلاقة الطبيعية للأحكام بمحيطها الاجتماعي، انطلاقاً من كونها واردة في النص وهو إلهي مفارق للاجتماع. وفي واقع الأمر نحن حيال تمدد طبيعي للتشريع كفعل اجتماعي مستمَد من بيئته الجغرافية. يقول الأصمعي «رَبَّع في الجاهلية وخمَّس في الإسلام، فكان يأخذ بغير شرع ولا دين من

(42) **اللسان**، السابق.

(43) **اللسان** (9/ 457).

(44) **اللسان** (7/ 414).

(45) السابق.

الغنيمة، ويصطفي منها، ثم يتحكّم بعد الصفي في أي شيء أراد، وكان ما شذ منها وفضل من خرثيّ ومتاع له. فأحكم الله سبحانه الدين بقوله: ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ﴾ فأبقى الصفيّ لنبيه وأسقط حكم الجاهلية»[46].

متحرراً من قيود الفقه الحرفية، يتناول الأصمعي «الربع» كحكم يتطور داخل سياق تاريخي (اجتماعي) واحد. فهو يتحول بفعل النص القرآني إلى «خمس»، وبعد أن كان إتاوة مفروضة بسلطان القوة «بغير شرع ولا دين»، صار حكماً شرعياً من أحكام الدين، أما الصفايا فقد أبقاها الله لنبيه، ومن المعروف أن صفية بنت حيي كانت من بين الصفايا التي أخذها الرسول من غنائم خيبر. وهو يسند إبقاء الصفايا إلى الله، مما مؤداه الإقرار بشرعية العرف، أو تبنّي التشريع الإلهي لخيارات من داخل الاجتماع. كما أنه يقول بهذا الإسناد رغم أن القرآن لم يستخدم قط مصطلح الصفايا ولم يعرض لمضمونها، وهو ما ينطوي على تمديد مصدري لقوة العرف، سيتم التعبير عنه ـ سلفياً ـ من داخل مصطلح «السنة» ومصطلح السنة التقريرية. ولكن الأصمعي يضيف أن الله «أسقط حكم الجاهلية»، فما الذي يعنيه بإسقاط حكم الجاهلية؟ هل يقصد: تحويل الربع إلى خمس (إلغاء الربع)؟ أم يقصد إضفاء الشرعية الدينية على الخمس بالنص عليه في القرآن؟

يمكن النقاش بالفعل حول فارق نوعي بين الربع الجاهلي والخمس الإسلامي، من ناحية المصارف (العامة) التي حددها القرآن لإنفاق الخمس، والتي تنزل بنصيب الرسول، في الواقع، إلى خمس الخمس أو سدس الخمس. وسوف ينقلنا النقاش حول هذه المصارف ـ كما تشرحها الروايات والأخبار ـ إلى الأجواء القبلية المحلية الخالصة التي كانت «النصوص تعالجها»، ولكنها ستنقلنا أيضاً ـ كما تشرحها كتب الفقه وكتب الكلام ـ إلى الأجواء المذهبية اللاحقة، التي صارت «تعالج النصوص».

سنياً: سيفهم الخمس، بوجه عام، كحق مُمَلَّك لكيان الجماعة الذي كان يمثله الرسول حال حياته، ثم انتقل بعد وفاته إلى «الدولة» التي كانت قد

(46) اللسان (14/ 462).

تكوّنت فعلياً بشخصيتها المعنوية وخزينتها العامة. أما شيعياً: فسيفهم الخمس، بوجه عام أيضاً، كحق شخصي للرسول يجب توريثه مادياً لورثته من أهل البيت ممثلين في الإمام الذي صار يرث صلاحيات النبي الدينية كذلك، والذي لم يمارس قط سلطة الدولة (علي بن أبي طالب كان في الواقع إماماً من داخل نظام الخلافة السني).

ورد مصطلح الخمس لأول مرة في القرآن في آية الأنفال (41) ﴿وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّمَا غَنِمۡتُم مِّن شَيۡءٖ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ وَلِلرَّسُولِ..﴾، وهي نزلت عقب معركة بدر التي وقعت في رمضان من السنة الثانية باتفاق. ومع ذلك فبعض الروايات تشير إلى أن أول خمس في الإسلام كان في سرية عبد الله بن جحش في جمادى الآخرة أو رجب «قبل قتال بدر بشهرين على رأس سبعة عشر شهراً من الهجرة»[47]، وبعضها يفيد بأن أول خمس كان في «غزوة بني قينقاع بعد بدر بشهر وثلاثة أيام، للنصف من شوال على رأس عشرين شهراً من الهجرة»[48] ومؤدى ذلك أن غنائم بدر لم تخمَّس، وهو ما ذهب إليه بالفعل بعض المفسرين، على اعتبار أن الآية التي تم تطبيقها على هذه الغنائم هي الآية الأولى من السورة ﴿يَسۡـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلۡأَنفَالِۖ قُلِ ٱلۡأَنفَالُ لِلَّهِ وَٱلرَّسُولِۖ﴾ التي جعلت الغنائم بكاملها للرسول، أو جعلتها تحت تصرفه ليتحكّم فيها بما سيقول الله، ثم نسخت بآية الخمس، قال أبو عبيد: قوله تعالى: ﴿فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ﴾ ناسخ لقوله عز وجل في أول السورة ﴿قُلِ ٱلۡأَنفَالُ لِلَّهِ وَٱلرَّسُولِۖ﴾، ولم يخمس رسول الله غنائم بدر، فنسخ حكمه في ترك التخميس بهذا»[49]. وذكر القرطبي أن هذا القول بالنسخ هو مذهب الجمهور، في حين ذهب بعض المالكية إلى أن الآية محكمة لم تنسخ و«أن الغنيمة للرسول وليست مقسومة بين الغانمين، وكذلك لمن بعده من الأئمة، واحتجوا بفتح مكة وقصة حنين. وكان أبو عبيد يقول: افتتح رسول الله مكة عنوةً ومَنَّ على أهلها فردّها عليهم ولم يقسمها ولم يجعلها عليهم فيئاً،

(47) القرطبي، **الجامع**، م 4، ج 8، ص 41.

(48) الواحدي، **أسباب النزول**، ص 60.

(49) الطبري، **تاريخ**، السنة الثانية، ينقل عن أبي جعفر. وانظر الرازي، **مفاتيح الغيب**، م 8، ج 15، سورة الأنفال، ينقل عن الواقدي.

ورأى بعض الناس أن هذا جائز للأئمة بعده»[50]. ويفهم من الروايات التي أوردها الواحدي في **أسباب النزول** أن الرسول قسم غنائم بدر بين المحاربين بالسوية «**قال عكرمة عن ابن عباس: لما كان يوم بدر، وقال رسول الله من فعل كذ وكذا فله كذا وكذا، فذهب شباب الرجال وجلس الشيوخ تحت الرايات، فلما كانت الغنيمة جاء الشباب يطلبون نفلهم فقال الشيوخ لا تستأثروا علينا، فإنا كنا تحت الريات، ولو انهزمتم كنا لكم رداءً، فأنزل الله تعالى ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْأَنفَالِ﴾ فقسمها بينهم بالسواء**»[51].

ويفهم من ذلك ـ مجملاً ـ أن ممارسة الخمس كانت واردة قبل نزول النص، وهذا واضح من خبر عبد الله بن جحش الذي عزل الخمس للرسول قبل عودته للمدينة، وقد كان يصدر في ذلك عن العرف القبلي السائد. كما يفهم منه أن تطبيق الخمس قد يمتنع بعد نزول النص، وهذا واضح من تصرف الرسول في فتح مكة وفي حنين حيث امتنع عن تقسيم الغنائم بالكلّيّة، أخذاً باعتبارات الملاءمة السياسية التي تقتضيها مصلحة الجماعة في ظرف بعينه. وفي جميع الأحوال تدخل مسألة الغنائم في قرار الحرب وإدارتها السياسية، وهي مسألة تفصيلية متغيرة بطبيعتها، ومن ثم فإن معالجتها ـ ولو من خلال نص ـ تتعلق بـ«قرار» متحرك، لا بـ«تشريع» مثبت ومقصود لذاته، كما سيتعامل معها الفقه بتأثير التعاطي النظري مع النص كمرجعية مكتوبة ومجرّدة عن حكايتها التاريخية.

مصارف الخمس

بحسب الظاهر من النص ليس للرسول من الخمس إلا سهم واحد من ستة أسهم، أو من خمسة إذا اعتبرنا أن الإشارة إلى «الله» في أول النص افتتاح للكلام على سبيل التعظيم كما يقول المفسرون، لا يتضمن تخصيصاً لجزء من المال، لأن كلّ المصارف في الآية هي لله افتراضاً، أما بقية الأسهم فتنفق في المصارف التي عدَّدَتها الآية على سبيل الحصر. ومعنى ذلك أن سهماً واحداً

---

(50) القرطبي، **الجامع**، م 4، ج 8، ص 38.

(51) الواحدي، **أسباب النزول**، ص 176.

من الستة أو الخمسة يقع عليه حق الملكية، بينما تدخل الخمسة أو الأربعة الأخرى في تصرّف الرسول، لا على سبيل التملك بل على سبيل الإشراف والإدارة. ومن هذه الزاوية سندخل إلى المقارنة بين الخمس الإسلامي الموجَّه ـ في غالبه بحسب النص ـ إلى سد حاجة الفقراء، والربع الجاهلي الذي لا تشير المصادر بصدده إلى مصارف محددة ذات طابع عام أو خيري، وإن كان يفهم من هذه المصادر، إجمالاً، أن الربع كان حقاً للرئيس يستأثر به على سبيل التملك، وقد يقسم في عائلته وذوي قرباه، مثلما قرأنا في فخر الشاعر التميمي الذي أوردناه من قبل:

نحن الكرام فلا حيٌّ يعادلنا منا الملوك وفينا يقسم الربع

ومع أننا سنجد في نقول الشعر وكتب الأخبار ما يدل على إنفاق الرئيس على قومه وسد حاجاتهم من أمواله، إلا أنها لا تشير إلى الربع خاصةً كمصدر من مصادر هذا الإنفاق.

هذا على مستوى الظاهر من النص مجرداً. أما على مستوى الممارسة الفعلية فإن الروايات المتعددة سنياً وشيعياً تلقي بظلال من الغموض في ما يتعلق بكيفية إنفاق الخمس، وطبيعة ومدى الحق الذي للرسول عليه. سنياً: تسند الروايات إلى الرسول قوله «مالي مما أفاء الله عليكم إلا الخمس والخمس مردود عليكم»[52]. وإذا كان الشطر الثاني من الحديث متناغماً مع ظاهر الآية التي توجّه إلى الإنفاق على المصلحة العامة (سهم الله) ومصلحة الفقراء (اليتامى والمساكين وابن السبيل) فإن الشق الأول يسند الخمس بكامله إلى الرسول، ويجعل ردّه على هؤلاء ضرباً من الأريحية والعطاء. أما شيعياً: فالخمس حق مملوك للرسول، وبالتبعية لأهل البيت، أما ذوو القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل، فهم جميعاً من أهل البيت.

في محاولة الكشف عن هذا الغموض، لا مفر من المرور على روايات الطرفين. ورغم أن هذه الروايات غير مضمونة من جهة الصفاء الإخباري، إذ ظهرت في وقت لاحق على تبلور المذهبية، وفي سياق كلامي فقهي ملتبس بالرأي، إلا أنها ستضعنا بشكل إجمالي ـ كما أشرت ـ في أجواء النص الأولى

---

(52) انظر **صحيح مسلم** «والخمس مردود عليكم».

ذات الطابع المحلي، المجاور لأجواء العرف القبلي الجاهلي، وهو ما يشجعني على إيرادها، من دون اختزال، على الرغم من طولها.

يلخص الرازي تقسيم الخمس من وجهة النظر السنّية على النحو الآتي:

«في كيفية قسمة الغنائم: اعلم أن هذه الآية تقتضي أن يؤخذ خمسها، وفي كيفية قسمة ذلك الخمس قولان:

القول الأول وهو المشهور: أن ذلك الخمس يُخمَّس. فسهم لرسول الله (أي على سبيل التملك) وسهم لذوي قرباه من بني هاشم وبني المطلب من دون بني عبد شمس وبني نوفل، لما روي عن عثمان وجبير بن مطعم أنهما قالا لرسول الله ﷺ هؤلاء أخوتك بنو هاشم لا ينكر فضلهم لكونك منهم، أرأيت إخواننا بني المطلب أعطيتهم وحرمتنا، وإنما نحن وهم بمنزلة واحدة (يعني من جهة القرابة للنبي) فقال عليه السلام «إنهم لم يفارقونا في جاهلية ولا إسلام، إنما بنو هاشم وبنو المطلب شيء واحد، وشبك بين أصابعه». وثلاثة أسهم لليتامى، والمساكين وابن السبيل. وأما بعد وفاة الرسول ﷺ فعند الشافعي رحمه الله: أنه يقسم على خمسة أسهم؛ سهم لرسول الله، يُصرف إلى ما كان يصرفه إليه من مصالح المسلمين، كعدة الغزاة من الكراع والسلاح، وسهم لذوي القربى من أغنيائهم وفقرائهم يقسم بينهم للذكر مثل حظ الأنثيين، والباقي للفرق الثلاث وهم اليتامى والمساكين وابن السبيل. وقال أبو حنيفة رحمه الله: إن بعد وفاة رسول الله عليه الصلاة والسلام سهمه ساقط بسبب موته، وكذلك سهم ذوي القربى، وإنما يعطون لفقرهم، فهم أسوة سائر الفقراء، ولا يعطى أغنياؤهم فيقسم على اليتامى والمساكين وابن السبيل. وقال مالك: الأمر في الخمس مفوض إلى رأي الإمام إن رأى قسمته على هؤلاء فعل، وإن رأى إعطاء بعضهم من دون بعض فله ذلك. واعلم أن ظاهر الآية مطابق لقول الشافعي رحمه الله، فلا يجوز العدول عنه إلا لدليل منفصل أقوى منها (يعني الآية)، وكيف وقد قال في آخر الآية ﴿إِن كُنتُمْ ءَامَنتُم بِٱللَّهِ﴾ يعني: إن كنتم آمنتم بالله فاحكموا بهذه القسمة، وهو يدل على أنه متى لم يحصل الحكم بهذه القسمة لم يحصل الإيمان بالله.

والقول الثاني، وهو قول أبي العالية: إن خمس الغنيمة يقسم على ستة أقسام، فواحد منها لله، وواحد لرسول الله، والثالث لذوي القربى، والثلاثة

الباقية لليتامى والمساكين وابن السبيل. قالوا والدليل عليه أنه تعالى جعل خمس الغنيمة لله ثم للطوائف الخمسة. ثم القائلون بهذا القول منهم من قال: يصرف سهم الله إلى الرسول، ومنهم من قال يصرف إلى عمارة الكعبة، وقال بعضهم إنه عليه السلام كان يضرب يده في هذا الخمس، فما قبض عليه من شيء جعله للكعبة، وهو الذي سُمّي لله تعالى.

والقائلون بالقول الأول (تقسيم الخمس على خمسة أسهم) أجابوا عنه: بأن قوله «لله» ليس المقصود منه إثبات نصيب لله، فإن الأشياء كلها مُلك لله ومِلكه، وإنما المقصود منه افتتاح الكلام بذكر الله على سبيل التعظيم، كما في قوله ﴿قُلِ ٱلْأَنفَالُ لِلَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾، واحتجّ القفّال على صحة هذا القول بما رُوي عن رسول الله ﷺ أنه قال لهم في غنائم خيبر «ما لي مما أفاء الله عليكم إلا الخمس والخمس مردود فيكم»، فقوله ما لي إلا الخمس يدل على أن سهم الله وسهم الرسول واحد[53].

ما أريد لفت النظر إليه في هذا النص الطويل هو أولاً: إشارته إلى اعتبار القسمة كما وردت في النص حكماً إلزامياً مؤبدّاً، متى لم يحصل الحكم به «لم يحصل الإيمان بالله». وهو بذلك يعبِّر عن الموقف الأصولي السلفي المبني على رؤية النص كلائحة تشريعية آمرة ونهائية في جميع الأحوال، وهي الرؤية التي سادت بعد تأصيلات الشافعي المدعّمة بمفهومه الجديد للسنة. وثانياً: إشارته إلى مذهب مالك الذي يرى أن «الأمر في الخمس مفوَّض إلى رأي الإمام، إن رأى قسمته على هؤلاء فعل، وإن رأى إعطاء بعضهم من دون بعض فله ذلك. وقد نقل القرطبي عن مالك أن للإمام «أن يأخذ من الخمس من غير تقدير، ويعطي منه القرابة باجتهاد، ويصرف الباقي في مصالح المسلمين. وبه قال الخلفاء الأربعة، وبه عملوا. وعليه يدل قوله ﷺ «ما لي مما أفاء الله عليكم إلا الخمس والخمس مردود عليكم فإنه لم يقسمه أخماساً ولا أثلاثاً، وإنما ذكر في الآية من ذكر على وجه التنبيه عليهم لأنهم من أهم من يدفع إليه. قال الزجّاج محتجّاً لمالك: قال الله عز وجل ﴿يَسْـَٔلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ قُلْ مَآ أَنفَقْتُم مِّنْ خَيْرٍ فَلِلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ﴾، وللرجل جائز بإجماع أن ينفق في غير هذه الأصناف إذا رأى ذلك، وذكر

(53) الرازي، **مفاتيح الغيب**، م 8، ج 15، ص 132، 133.

النسائي عن عطاء قال: خمس الله وخمس رسوله واحد، كان يحمل منه، ويعطي منه، ويضعه حيث شاء، ويصنع به ما شاء»[54].

اعتبر الرازي ـ ناقلاً عن الشافعي ـ مصارف الخمس الواردة في النص ملزمة على سبيل الحصر، فيما اعتبرها مالك واردة على سبيل المثال، أو بعبارة القرطبي «على وجه التنبيه لأنهم من أهم من يُدفع إليهم». موقف مالك يتناغم مع رؤيته العامة حول مفهوم السنة باعتبارها ما جرى عليه العمل (في الواقع)، وفي الواقع لم يُعْرَف أن الرسول قسم الخمس إلى أخماس أو أسداس، بل كان كما يقول عطاء «يحمل منه، ويعطي منه، ويضعه حيث شاء، ويصنع به ما شاء». لا يتطابق هذا المفهوم تمام التطابق مع المفهوم القولي الذي روَّج له الشافعي، والذي حوَّل السنة إلى «نص» طويل ومتقطع محمَّل بإشكاليات التوثيق المتعلقة بنقول الآحاد. ولذلك فإن الموقف الفقهي لمالك في مسألة الخمس، من حيث ينبع من قراءة مباشرة للواقع، يشي بموقف أصولي أكثر تلقائية وبكارة من جهة التعاطي مع النص، وهو الموقف الذي يقرأ النص كجزء من سياق الواقع، والذي استطاع من خلاله قراءة الآية باعتبارها تتضمن معالجات توجيهية لا أحكاماً آمرة بالمعنى الإلزامي الحصري. لم يكن مالك ـ بالطبع ـ واعياً بالطابع الإشكالي للمسألة كما نفهمها الآن من جهة العلاقة بين النص وتاريخه الاجتماعي، ولكنه ـ بامتداد ما جرى عليه العمل في المدينة ـ كان وريثاً لمنهجية الارتباط المباشر بين الواقع والفعل التشريعي. وهي منهجية ستتراجع، على كل حال، أمام منهجية التنظير الشافعية التي ستستوعب المالكية لاحقاً في إطار «السنة والجماعة».

بالانتقال إلى المستوى الشيعي الإمامي يقول الطبرسي: «ما ذهب إليه أصحابنا هو أن الخمس يقسم على ستة أسهم، فسهم لله، وسهم للرسول، وهذان السهمان مع سهم ذي القربى للإمام القائم مقام الرسول، وسهم ليتامى آل محمد، وسهم لمساكينهم، وسهم لأبناء سبيلهم لا يشركهم في ذلك غيرهم، لأن الله سبحانه حرَّم عليهم الصدقات لكونها أوساخ الناس وعوَّضهم من ذلك الخمس. وروى ذلك الطبري (يتعمد الرواية عن مصدر سني) عن علي بن الحسين زين العابدين عليه السلام ومحمد بن علي الباقر عليهما السلام، وروى أيضاً عن أبي العالية والربيع أنه يقسم على ستة أسهم إلاّ أن سهم الله

(54) **الجامع**، السابق، ص 39.

للكعبة والباقي لمن ذكره الله، وهذا القسم (يعني ستة أسهم) مما يقتضيه ظاهر الكتاب ويقويه. . واختلف في ذوي القربى فقيل هم بنو هاشم خاصة من ولد عبد المطلب لأن هاشماً لم يعقب إلا منه، عن ابن عباس ومجاهد، وإليه ذهب أصحابنا. وقيل هم بنو هاشم بن عبد مناف وبنو المطلب بن عبد مناف، وهو مذهب الشافعي، وروى ذلك عن جبير بن مطعم عن النبي ﷺ وقال أصحابنا: إن الخمس واجب في كل فائدة تحصل للإنسان من المكاسب وأرباح التجارات وفي الكنوز والمعادن والعوض وغير ذلك مما هو مذكور في الكتب، ويمكن أن يستَدَلّ على ذلك بهذه الآية فإن في عرف اللغة يطلق على جميع ذلك اسم الغنم والغنيمة»[55].

يمثل الطبرسي ـ وهو من فقهاء القرن السادس ـ تيار الاعتدال في التشيّع الإمامي من جهة التعاطي مع التصورات الفقهية السنية، ويبدو حريصاً على التقارب مع هذه التصورات قدر الإمكان في كتابه **مجمع البيان في تفسير القرآن** الذي نقلت عنه هذا النص، والذي يبدو، لذلك مقبولاً بشكل نسبي داخل الأوساط السنية التقليدية. ما أود التوقف حياله هنا مسألتان:

الأولى: هي تخصيص اليتامى والمساكين وابن السبيل بأهل البيت. وقد استند الطبرسي إلى رواية «سنية» ذكرها الطبري في تفسيره وهي حديث المنهال بن عمرو قال: «سألت عبد الله بن محمد بن علي، وعلي بن الحسين عن الخمس فقالا: هو لنا. فقلت لعلي إن الله تعالى يقول: ﴿وَٱلْيَتَـٰمَىٰ وَٱلْمَسَـٰكِينَ وَٱبْنَ ٱلسَّبِيلِ﴾ فقالا: يتامانا ومساكيننا»[56]. كان الطبري يشير إلى رأي الإمامية فقال: وقال آخرون الخمس كله لقرابة رسول الله، ثم ذكر حديث المنهال. ولكن السؤال يظل قائماً عن سبب التخصيص فالنصّ لا يحتمله، كما أن فعل الرسول لا يؤيده بحسب الروايات «السنية» على الأقل.

المسألة الثانية: هي مسألة ذوي القربى من حيث المبدأ.

كان الربع يقسم في الجاهلية في بيت الرئيس وذوي قرباه «وفينا يُقسم الربع». ومن هذه الزاوية يبدو استئثار ذوي قربى الرسول بسهم من الخمس، مفهوماً في سياق الأعراف القبلية التي كانت تربط بين الشيخ أو الرئيس وعشيرته

---

(55) مجمع البيان، م 4، سورة الأنفال، ص 362، 363.

(56) انظر الطبري، التفسير، م 6، ج 10، ص 254، سورة الأنفال الآية 41.

الأقربين، بينما يبدو غير مفهوم تماماً عند النظر إلى المسألة من زاوية الدين الخالص في ذاته، إذ لا تؤدي هذه الزاوية إلى تمييز طائفة من الناس على أخرى بسبب القرابة من النبي. وهذا ما يجعل القول بأن سهم ذوي القربى، كسهم الرسول ذاته، قد سقط بعد وفاته، (وهو مذهب أبي حنيفة)، أقرب إلى روح الدين المجرد في ذاته. وهو ما ينطبق على القول بأن الآية توجيهية لا حصرية، وأن الرسول كان يوجه المصارف عملياً إلى المحتاجين، (وهو مذهب مالك). يقول القرطبي منتصراً لهذا المذهب الأخير: «قوله تعالى: ﴿وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ﴾ ليست اللام لبيان الاستحقاق والملك، وإنما هي لبيان المصرف والمحل، والدليل عليه ما رواه مسلم أن الفضل بن العباس وربيعة بن عبد المطلب أتيا النبي فتكلم أحدهما فقال: يا رسول الله، أنت أبرّ الناس وأوصل الناس، وقد بلغنا النكاح فجئنا لتؤمرنا على بعض هذه الصدقات، فنؤدي لك كما يؤدي الناس، ونصيب كما يصيبون، فسكت طويلاً حتى أردنا أن نكلمه، قال وجعلت زينب تُلمع إلينا من وراء الحجاب ألا تكلماه. قال: ثم قال: إن الصدقة لا تحل لآل محمد، إنما هي أوساخ الناس. ادعوا لي محمية ـ وكان على الخمس ـ ونوفل بن الحارث بن عبد المطلب قال فجاءاه فقال لمحمية: أنكح هذا الغلام ابنتك ـ للفضل بن العباس ـ فأنكحه. وقال لنوفل بن الحارث: أنكح هذا الغلام ابنتك يعني ربيعة بن عبد المطلب. وقال لمحمية أصدق عنهما من الخمس كذا وكذا» وقال «ما لي مما أفاء الله عليكم إلا الخمس والخمس مردود عليكم». وقد أعطى جميعه وبعضه وأعطى منه المؤلفة قلوبهم وليس ممن ذكرهم الله في التقسيم»[57].

الفيء

﴿مَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنْ أَهْلِ ٱلْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ كَىْ لَا يَكُونَ دُولَةًۢ بَيْنَ ٱلْأَغْنِيَآءِ مِنكُمْ ۚ وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟ ۚ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلْعِقَابِ ۝٧﴾ [الحشر: 6 ـ 7].

قال الرازي: «قال المبرد يقال فاء يفيء إذا رجع، وأفاءه الله إذا رده، وقال الأزهري: الفيء ما رده الله على أهل دينه من أموال من خالف أهل دينه بلا

(57) **الجامع**، السابق، ص 40.

قتال، إما بأن يجلو عن أوطانهم ويخلوها للمسلمين، أو يصالحوا على جزية يؤدوها عن رؤوسهم، أو مال غير الجزية يفتدون به من سفك دمائهم كما فعله بنو النضير حين صالحوا رسول الله ﷺ على أن لكل ثلاثة منهم حمل بعير مما شاؤوا سوى السلاح فيتركوا الباقي، فهذا المال هو الفيء، وهو ما أفاء الله على المسلمين أي رده من الكفار إلى المسلمين. ومعنى الآية أن الصحابة طلبوا من الرسول ﷺ أن يقسم الفيء بينهم كما قسم الغنيمة بينهم، فذكر الله الفرق بين الأمرين، وهو أن الغنيمة ما أتعبتم أنفسكم في تحصيلها وأوجفتم عليها الخيل والركاب، بخلاف الفيء فإنكم ما تحملتم في تحصيله تعباً، فكان الأمر فيه مفوضاً إلى الرسول يضعه حيث يشاء»[58].

ولكن الآية الثانية أشارت إلى مصارف أخرى لإنفاق الفيء إلى جانب الرسول، ولذلك اختلف المفسرون حول ما إذا كانت الآية الثانية تتضمن حكماً مختلفاً عن حكم الآية الأولى، أم أنها بيان تفصيلي لها، وهو ما ذهب إليه الشافعي في الأم، حيث اعتبر أن معنى الآيتين واحد، وهو يتعلق بما حُصّل من أموال الكفار بغير قتال، يقول الشافعي: «الفيء والغنيمة يجتمعان في أن فيهما الخمس من جميعهما، لمن سماه الله له، ومن سماه الله في الآيتين معاً سواءٌ مجتمعين غير مفترقين.. ثم يفترق الحكم في الأربعة الأخماس بما بين الله تبارك وتعالى على لسان نبيه ﷺ وفي فعله. فإنه قسم أربعة أخماس الغنيمة - والغنيمة هي الموجف عليها بالخيل والركاب لمن حضر من غني وفقير، والفيء هو ما لم يوجف عليه بخيل ولا ركاب، فكانت سنة رسول الله ﷺ في قرى عرينة التي أفاءها الله عليه أن أربعة أخماسها لرسول الله ﷺ خاصة دون المسلمين يضعه رسول الله ﷺ حيث أراده الله تعالى»[59]، أما الخمس الباقي فيقسم على خمسة أسهم: سهم لرسول الله أيضاً، وسهم لذوي القربى (بني هاشم وبني المطلب)، وسهم لليتامى، وسهم للمساكين، وسهم لابن السبيل، أما بعد وفاة الرسول «فللشافعي فيما كان من الفيء لرسول الله قولان؛ أحدهما: أنه للمجاهدين المرصدين للقتال في الثغور لأنهم قاموا مقام رسول الله في رباط

(58) **مفاتيح الغيب**، م 15، ج 29، ص 247، سورة الحشر الآية 6.

(59) **الأم** ج 4، ص 64، وانظر **أحكام القرآن** للشافعي، الذي جمعه البيهقي من **الأم والرسالة** 152، 153.

الثغور. والقول الثاني: أنه يصرف إلى مصالح المسلمين من سد الثغور وحفر الأنهار وبناء القناطر، يبدأ بالأهم فالأهم، هذا في الأربعة أخماس التي كانت للرسول، وأما السهم الذي كان له من خمس الفيء فإنه لمصالح المسلمين بغير خلاف»[60]. أما عند مالك فقسمة الفيء، كقسمة الخمس مردها إلى الإمام «فإن رأى حبسها لنوازل تنزل بالمسلمين فعل، وإن رأى قسمتها أو قسمة أحدهما قسمه كله بين الناس»[61].

شيعياً يختلف التقسيم على نحو واضح. يقول الطبرسي في معنى الآيتين: «بين سبحانه حال أموال بني النضير فقال ﴿وَمَآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنۡهُمۡ﴾ أي من اليهود الذين أجلاهم، وإن كان الحكم سارياً في جميع الكفار الذين حكمهم ﴿وَمَآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنۡهُمۡ فَمَآ أَوۡجَفۡتُمۡ عَلَيۡهِ مِنۡ خَيۡلٖ وَلَا رِكَابٖ﴾. ﴿وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يُسَلِّطُ رُسُلَهُۥ عَلَىٰ مَن يَشَآءُۚ﴾ أي يمكّنهم من عدوهم من غير قتال بأن يقذف الرعب في قلوبهم. جعل الله أموال بني النضير لرسوله خالصة يفعل بها ما يشاء فقسمها بين المهاجرين ولم يعط الأنصار منها شيئاً إلا ثلاثة نفر كانت بهم حاجة وهم أبو دجانة، وسهل بن حنيف، والحارث بن الصمة. ثم ذكر سبحانه حكم الفيء فقال «ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى» أي من أموال كفار أهل القرى «فللَّه» يأمركم فيها بما أحب، «وللرسول» بتمليك الله إياه، «ولذي القربى» يعني أهل بيت رسول الله وقرابته وهم بنو هاشم (فقط من دون بني المطلب)، ﴿وَٱلۡيَتَٰمَىٰ وَٱلۡمَسَٰكِينِ وَٱبۡنِ ٱلسَّبِيلِ﴾ منهم لأن التقدير ولذي قرباه ويتامى أهل بيته ومساكينهم وابن السبيل منهم. وروى محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام أنه قال: كان أبي يقول: لنا سهم رسول الله، وسهم ذوي القربى، ونحن شركاء الناس فيما بقي، والظاهر يقتضي أن ذلك لهم سواء كانوا أغنياء أو فقراء وهو مذهب الشافعي ثم يختتم شرحه قائلاً: ورُوي عن الصادق عليه السلام أنه قال: «نحن قوم فرض الله طاعتنا، ولنا الأنفال، ولنا صفو المال. يعني ما كان يصطفى لرسول الله ﷺ من فره الدواب، وحسان الجواري، والدرة الثمينة، والشيء الذي لا نظير له»[62].

---

(60) انظر الرازي، السابق، ص 248.

(61) **الجامع**، م 9، ج 18، ص 14 الحشر 7.

(62) **مجمع البيان**، م 9، ج 9، ص 332، الحشر 7.

في نص الصادق، الأنفال وهي جميع الغنائم، والصفايا، وكذلك الفيء، مملوكة لآل محمد بالوراثة عن الرسول. والمقصود بآل محمد كما تشير إليهم عبارة «لنا» في النص، ليس جميع بني هاشم وبني المطلب مثلما كان مفهوماً ومقبولاً لدى قطاع من الفقه السني، بل أهل البيت بالمفهوم الإمامي الذي انتهى إلى حصر الحق في وراثة الرسول إلى أبناء فاطمة وعلي، ثم في أبناء الحسين منهم بوجه خاص. وتشير الروايات إلى أن هذه الأموال التي اكتسبها الرسول من الأخماس والفيء (في النضير، وقريظة، وفدك، وخيبر، وعرينة، وينبع) كانت موضوعاً لتنافس مالي بدأ مبكراً بين العباس وعليٍّ في عهد الخليفة الثاني عمر، ففي صحيح مسلم عن عمر قال: «كانت أموال بني النضير مما أفاء الله على رسوله مما لم يوجف عليه المسلمون بخيل ولا ركاب. وكانت للنبي خاصة، فكان ينفق منها على أهله نفقة سنه، وما بقي يجعله في الكُراع (دواب الحرب) والسلاح عدة في سبيل الله. وقال العباس لعمر: أقض بيني وبين هذا الكاذب الآثم الغادر الخائن ـ يعني علياً رضي الله عنه ـ فيما أفاء الله على رسوله من أموال بني النضير. فقال عمر: أتعلمان أن النبي قال «لا نورث ما تركناه صدقة» قالا نعم. قال عمر إن الله عز وجل كان خص رسول الله بخاصة ولم يخصص بها أحداً غيره..»[63]. واستمر التنافس شديداً بعد ذلك داخل الدائرة العلوية، حتى وصل إلى حد التشاحن والشجار بينه أبناء الحسن وأبناء الحسين[64].

لا أنوي هنا الدخول في مناقشة فقهية حول استحقاق الفيء أو عدم استحقاقه لورثة الرسول من بعده (وهو موضوع شيعي سني مختلط)، ولا حول من هم الورثة المستحقون (وهو موضوع شيعي خالص)، بل أقصد لفت النظر إلى التداخل الواضح، منذ البداية، بين ما هو اجتماعي وما هو ديني؛ كيف كانت فكرة «القرابة» حاضرة في النص، ترجمةً للأعراف السائدة، ثم كيف انتقلت فكرة «الوراثة» من سياقها الاجتماعي الطبيعي، إلى منطوق الدين، الذي صار مدعَّماً بنصوص ثانوية.

في التعريف الاصطلاحي للفيء تدخل جميع الأموال التي يكتسبها

(63) **الجامع**، السابق 2، ص 10.

(64) انظر كتابي، **نقد النظرية السياسية**، الفصل المعنون نظرية الإمامة، الثيوقراطية المؤجلة.

المسلمون من الكفار دون قتال. ولكن السياق الذي يتم فيه اكتساب هذه الأموال هو، دائماً، سياق حرب أو مواجهة عسكرية، وإن لم تنته بالقتال. ويفهم ذلك من آيات سورة الحشر التي عالجت حصار المسلمين لبني النضير وإجبارهم على الجلاء عن أرضهم مخلّفين الكثير من أموالهم. وهي تتسع للمواجهات اللاحقة مع من أسمتهم الآية «أهل القرى» في نطاق المدينة والجزيرة مثل قريظة، وخيبر، وفدك، وغرينة، وينبع.

لاحقاً، سيتم تمديد نطاق الآية ـ فقهياً ـ إلى البلاد المفتوحة التي تم ضمها إلى الدولة الناشئة. وهي بلاد كبيرة ذات مساحات واسعة من الأرض وثروات ضخمة. بوجه عام تم تطبيق الآية حسب المفهوم «السني» الذي يجعل الدولة (التي كانت «سنية») وارثة لحق الرسول في الفيء. وقد غلب المنطق العملي للدولة، كما أشرت سابقاً، على حرفية التأويل الفقهي، بل وعلى ممارسة الرسول (توزيع أرض خيبر) في مسألة التقسيم، فأبقت الأراضي المفتوحة في أيدي أصحابها مقابل الحصول على ريعها، الذي يُضاف مع الجزية إلى خزينة الدولة، الخاضعة عملياً لتصرف الخليفة الحاكم. واستخدم في الإشارة إلى ذلك مصطلح الخراج. وكما هو واضح كانت الأحكام التي أمكن استخلاصها بصعوبة حول الفيء من النصوص وممارسات الرسول مفصّلة على الغزوات الداخلية التي كانت تسفر عادة عن غلةٍ من الغنائم «المنقولة» ولم تتعامل مع ملكيات «عقارية» من الأرض إلا على نطاق ضيق.

لغوياً، تتسع مفردة «الخراج» للمعنى الاصطلاحي الذي استعمل في الإشارة إلى ريع الفيء بعد الفتوح. فهي في اللغة العربية المعاصرة للقرآن تحمل معنى الإتاوة أو الجعل الذي يفرضه غالبٌ على مغلوب، وتتعلق في ذلك بالأرض أساساً، وقد تستخدم في الرؤوس. ويذكر الجاحظ أن لفظة الخراج حلت محل لفظة الإتاوة بعد الإسلام[65]. والخراج والخرج واحد، وقد استعملهما القرآن في معناهما اللغوي في سورة الكهف ﴿قَالُوا۟ يَـٰذَا ٱلْقَرْنَيْنِ إِنَّ يَأْجُوجَ وَمَأْجُوجَ مُفْسِدُونَ فِى ٱلْأَرْضِ فَهَلْ نَجْعَلُ لَكَ خَرْجًا عَلَىٰٓ أَن تَجْعَلَ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُمْ سَدًّا ﴿٩٤﴾﴾ **[الكهف: 94]**، وفي

(65) الجاحظ، **الحيوان** 1/ 327. في الفقه خصصت لفظة الخراج لما يفرض على الأرض، ولفظة الجزية لما يفرض على الرؤوس وكما يقول الماوردي تمايزت أرض الخراج عن أرض العشر في الملك والحكم. انظر: **الأحكام السلطانية**، ص 146.

سورة المؤمنون ﴿أَمْ تَسْأَلُهُمْ خَرْجًا فَخَرَاجُ رَبِّكَ خَيْرٌ﴾ **[المؤمنون: 72]**. ولكن الخراج لم يرد في القرآن بمعناه الاصطلاحي الذي لم يكن وارداً في حينه[66].

تاريخياً فرض الرومان ضريبة الأرض على البلدان الخاضعة لهم، ومن جملتها كانت أراضي الشام ومصر، ودفع العراقيون الخراج إلى الفرس[67]. وهي مسلكية مفهومة بوجه عام في أعراف الحرب القديمة، على خلاف ما انتهت إليه قواعد الحرب في القانون الدولي المعاصر الذي يؤثم الاستيلاء على ممتلكات الدولة المحتلة أو الأموال الخاصة بغير المحاربين في الميدان من دون تعويض، الأمر الذي تبدو معه أبواب الغنيمة والجزية والفيء في الفقه الإسلامي أبواباً تاريخية تستحق النقاش، ليس فقط من جهة تناقضها - إجمالاً - مع قيم الأخلاق الكلّيّة التي تمثل جوهر الدين، بل أيضاً من جهة تجاوزها من قبل الواقع التاريخي، الذي كشف عن طبيعتها الزمنية. يقول الشافعي: «كل ما حُصّل مما غنم من أهل دار الحرب من شيء قلّ أو كَثُر من دار أو أرض، وغير ذلك من المال، أو سبي، قسم كله، إلا الرجال البالغين فالإمام فيهم بالخيار بين أن يَمُن، أو يقتل، أو يفادي، أو يسبي. وسبيل ما سبى، وما أخذ مما فادى سبيل ما سواه من الغنيمة»[68].

---

(66) أبو يوسف، **كتاب الخراج**، ص 39.

(67) انظر: **دائرة المعارف الإسلامية**، خراج 8، 280.

(68) الأم، ج 4، ص 68. وانظر البيهقي، **أحكام القرآن للشافعي**، ص 158.

التشريع الجنائي

ـ 1 ـ

أعود هنا لأذكر بموضوع النقاش في هذا الفصل، وهو معالجة النص التشريعي القرآني في سياق نزوله الأول، بقراءته داخل المحيط الاجتماعي الذي ظهر فيه (الجزيرة العربية أوائل القرن السابع الميلادي)، وذلك بغرض اختبار الفرضية التي تطرحها هذه الدراسة، وهي أن التشريعات القانونية، حتى وإن تبناها نص ديني، هي خيارات اجتماعية مستمدة من البيئة التاريخية المزامنة للنص، وبالتالي فهي ليست جزءاً من المطلق الإيماني الذي ينحصر فيه معنى الدين في ذاته. والمطروح هنا الآن هو الأحكام ذات الطابع الجزائي عند ورودها لأول مرة في القرآن، وليس مدونة الفقه الجنائي الإسلامي، التي ستقدِّمها ثقافة التديّن في ما بعد، معتمدة على مصادر إضافية لاحقة على القرآن، والتي ستتضمن لائحة عقابية واسعة ومنظمة، تعكس ما استجد في الواقع الجديد من روافد اجتماعية وثقافية، وتقنيات حرفية ذات طابع تنظيري، أقل ارتباطاً بواقع النص في مرحلة النزول.

في المدونة الفقهية سيتسع نطاق التأثيم العقابي عما كان عليه في النص القرآني، وستظهر جرائم وعقوبات حدِّية لم ينص عليها القرآن؛ فمع تعدد الأفعال التي اعتبرها القرآن محرَّمة، لم يذكر عقوبات صريحة إلا بشأن ست منها وهي: القتل العمد، والقتل الخطأ، والجروح، والزنا، والقذف بالزنا، والسرقة، بينما يتحدث الفقه عن «الردة» و«الحرابة» و«شرب الخمر» وأحياناً «البغي» كجرائم منصوصة ومقدرة العقوبة من قبل الشارع، وذلك فضلاً عن مفهوم «التعزير» الذي يتيح العقاب على باقي المحرمات الواردة في النص أو التي قد يحددها الإمام (الحاكم)، بعقوبات تترك لتقديره أو لتقدير القاضي، وهي عقوبات قد تجاوز المقادير القصوى للحدود المنصوصة، كما يعرف مثلاً في الفقه بالقتل سياسةً لمعاقبة السارق إذا تكرر منه فعل السرقة.

استند الفقه في استحداث هذه الجرائم والعقوبات إلى المصدر المرجعي

المتمثل في الروايات القولية المنسوبة إلى الرسول، والتي صارت مرادفة لمفهوم السنة، بالإضافة إلى تأويل النصوص القرآنية والتوسع في الاستنباط منها، مستخدماً تقنياته النظرية التي صارت أكثر نضجاً أو تعقيداً في مناخ الثقافة المتنوعة الناجم عن سياسة الفتوح والضم. ويعتمد الفقه في عرضه التشريعي الجنائي التقسيم الآتي:

1 ـ جرائم الحدود: ويعني بها العقوبات المقدرة نصاً من قِبَل الشارع، حقاً لله تعالى (مفهوم مقابل لمفهوم الحق العام الذي لا يملك أحد إسقاطه أو التنازل عنه). وتشمل حد الردة، وحد الحرابة، وحد السرقة، وحد الزنا، وحد القذف بالزنا أو رمي المحصنات، وحد شرب الخمر. ويضيف إليها بعضهم «البغي» كجريمة حدية قوامها الخروج على سلطة الحاكم، وعقوبتها القتل عند تعذر الإصلاح.

2 ـ جرائم القصاص والدية: ويعني بها العقوبات المقدرة نصاً من قِبَل الشارع، حقاً للعباد (مفهوم مقابل للحق المدني الخاص الذي يجوز إسقاطه أو التنازل عنه، سواء بمقابل أو من دون مقابل، من قبل المجني عليه، أو خلفه العام أو الخاص). وتشمل القصاص في القتل العمد، والقصاص في الجروح (جرائم الاعتداء أو الضرب)، وكذلك الديّة في القتل الخطأ.

3 ـ جرائم التعزير: ويعني بها العقوبات غير المقدَّرة من قِبَل الشارع، عن الأفعال المؤثمة بالنص أو بقرارات يصدرها الحاكم.

نحن أمام نظام قانوني شمولي ومرتب، تدل تبويباته والشروح الخلافية المصاحبة له، على حضور ظاهر لثقافة قانونية مركبة ومدعمة بمنطق أصولي. وهي مسألة سأعالجها في الفصل الآتي في إطار النقاش حول الاحتكاك المفترض بين الفقه الإسلامي والفقهين اليهودي والروماني. ولكن النص القرآني لم يشتمل على مثل هذا النظام، فهو في الحقيقة لم يقدم على صعيد التنظيم الكُلّي أكثر مما كان يحتمله الواقع والثقافة الجاهلية، وكان متناغماً في ذلك مع المستويات الشفوية للعرف القبلي السائد. وهذا صعيد غير صعيد المضمون التفصيلي للجرائم والعقوبات، الذي كان بدوره متناغماً مع هذا العرف.

بالطبع عرفت الجزيرة العربية قواعد «قانونية» مستمدة من العرف. وهو

مصطلح واسع يتضمن، فضلاً عن مبادئ المعرفة الطبيعية، التقاليد المتراكمة من تراث الأسلاف، والعادات الدينية التي تكرسها الممارسة، وبعض الأحكام المتسربة من التشريعات المجاورة كالقوانين البابلية والتوراة، والتي انصهرت بمرور الوقت في إطار العرف وصارت جزءاً من المفاهيم المحلية. ولكنها لم تعرف التنظيم التشريعي المدوَّن على النحو الذي عرفه البابليون أو المصريون أو الفرس أو الرومان. ينطبق ذلك بشكل خاص على المناطق الصحراوية الواسعة التي تضم الوسط والشمال، وتشكل غالبية شبه الجزيرة العربية، بما في ذلك الحواضر المستقرة التي مارست حياة «المدن» مثل مكة والمدينة والطائف، حيث نزل القرآن. وهي مناطق لم تعرف الدولة أو السلطة المركزية التي يمثل حضورها شرطاً لاكتمال نضج النظام القانوني[69].

وإذا كان وجود نوع فوق بدائي من الاجتماع يكفي لنشوء «قانون» بالمعنى الواسع، فإن تكوّن «نظام» قانوني بالمعنى الدقيق، يحتاج إلى نظام قضائي مدعم بسلطة تكفل التنفيذ. وفي هذا السياق تبرز العلاقة الشرطية بين فكرتي الدولة والقانون، وبشكل أوضح بين الدولة والقانون الجنائي، حيث يتجلى عنصر «الإلزام» في صورته القصوى كركن من أركان القاعدة القانونية. أما فكرة التدوين التشريعي فبقدر ما تشير إلى تكوين ثقافي أكثر وعياً بالجماعية، تعبر عن فكرتي النظام والسيادة داخل مفهوم الدولة.

---

(69) يختلف الأمر بالنسبة إلى المنطقة الجنوبية من شبه الجزيرة (اليمن) التي خضعت على مدى زمني طويل لسلطة الدولة، وتكشف الكتابات اللحيانية والثمودية، والنصوص «القتبانية»، التي تم اكتشافها في وقت متأخر، عن وثائق تشير إلى مواد قانونية مكتوبة، من بينها أوامر ملكية تتعلق بالعقوبات على القتل، وبالدية، ومخالفة الأوامر الملكية. ومع ذلك فإن هذه الوثائق ـ بحسب الثابت حتى اليوم ـ لا تشير إلى حضور متواصل أو طويل المدى، لنظام قانوني محدد الملامح. وعند ظهور النص القرآني في القرن السابع الميلادي، لم تكن منطقة الجنوب العربية تتوفر على نظام قانوني مكتوب يصنع فارقاً تشريعياً على مستوى التدوين بينها وبين بقية أنحاء الجزيرة. للاطلاع على الوضعية التشريعية في جنوب الجزيرة العربية، انظر: جواد علي، **المفصل**، ج 5، ص 473 ـ 477 وانظر على سبيل المثال:

A. F. L. Beeston, «Judaism and Christianity in Pre-Islamic Yemen», in *L'Arabie du Sud*, vol. 1 (Editions G. P. Maisonneuve et Larose, Paris, 1984). And «The Religions of Pre-Islamic Yemen».

بوجه عام، تصاعد النشاط التشريعي في القرآن بعد الانتقال إلى المدينة، حتى وصل ذروته في سورة المائدة التي كانت من أواخر السور نزولاً. وقد ارتبط هذا بتصاعد الجدل السياسي للجماعة المسلمة مع خصومها المحليين وتمايزها المتدرِّج عن المحيط الاجتماعي ككيان مستقل، ما كان يعني السير في اتجاه موصل إلى الدولة. وفي هذا السياق يبرز عامل بالغ الأهمية في تطوير النشاط التشريعي في المرحلة المدنية، وأعني به الجدل القانوني مع التوراة من خلال اليهود المقيمين في نطاق المدينة، فكثير من آيات الأحكام ترتبط، في سبب نزولها إما بوقائع أو مقولات أو مناقشات ذات صلة باليهود، وهذا منتشر في كتب التفسير وكتب الحديث التي تنقل روايات النزول؛ على سبيل المثال: في الآية 222 من سورة البقرة ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى فَٱعْتَزِلُواْ ٱلنِّسَآءَ فِى ٱلْمَحِيضِ..﴾ يروي مسلم في صحيحه عن أنس: «أن اليهود كانت إذا حاضت منهم امرأة أخرجوها من البيت فلم يؤاكلوها ولم يشاربوها، ولم يجامعوها في البيوت، فسئل رسول الله ﷺ عن ذلك، فأنزل الله عز وجل ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى فَٱعْتَزِلُواْ ٱلنِّسَآءَ فِى ٱلْمَحِيضِ﴾»[70]. وذكر الواحدي عن جابر «أن اليهود قالت: من أتى امرأته من دبرها كان ولده أحول، فكان نساء الأنصار لا يدعن أزواجهن يأتوهن من أدبارهن، فجاؤوا إلى رسول الله فسألوه عن إتيان الرجل امرأته وهي حائض وعما قالت اليهود فأنزل الله عز وجل ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْمَحِيضِ﴾ و﴿وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ﴾ يعني الاغتسال، ﴿فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ ٱللَّهُ﴾»[71]. ونقل الواحدي عن الكلبي أن آية المائدة 38 ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾، نزلت في الدرع الذي سرقه طعمة بن أبيرق الأنصاري ثم اتّهم به رجلاً من اليهود»[72]. وحول الزنا يروي الواحدي عن البراء بن عازب قال: «مرَّ على رسول الله ﷺ يهودي محمماً مجلوداً، فدعاهم فقال «أهكذا تجدون حد الزاني في كتابكم؟ قالوا نعم قال فدعا رجلاً من علمائهم فقال: أنشدك الله الذي أنزل التوراة على موسى عليه السلام، هكذا

(70) **صحيح مسلم**، كتاب الحيض 16/ 302، وأبو داود كتاب **الطهارة** 258، والترمذي، كتاب **التفسير** 2988، والنسائي في **التفسير** 57.

(71) الواحدي، **أسباب النزول** ص 63. انظر أيضاً **صحيح البخاري**، كتاب التفسير 4528، ومسلم كتاب **النكاح** 17/ 1435.

(72) الواحدي، السابق، ص 149.

تجدون حد الزاني في كتابكم؟ قالوا: لا، ولولا أنك نشدتني لم أخبرك، نجد حد الزاني في كتابنا الرجم، ولكنه كثر في أشرافنا فكنا إذا أخذنا الشريف تركناه، وإذا أخذنا الوضيع أقمنا عليه الحد. فقلنا تعالوا نجتمع على شيء نقيمه على الشريف والوضيع فاجتمعنا على التحميم والجلد مكان الرجم فقال رسول الله: اللهم إني أول من أحيا أمرك إذ أماتوه فأمر به فرجم، فأنزل الله تعالى ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ لَا يَحْزُنكَ ٱلَّذِينَ يُسَٰرِعُونَ فِى ٱلْكُفْرِ﴾ إلى قوله ﴿إِنْ أُوتِيتُمْ هَٰذَا فَخُذُوهُ﴾ يقولون ائتوا محمداً فإن أفتاكم بالتحميم والجلد فخذوا به، وإن أفتاكم بالرجم فاحذروا»[73].

يكشف هذ النص الأخير عن المصدر المباشر لعقوبة الرجم التي سيتم تثبيتها «فقهياً» كعقوبة على الزنا. وهي عقوبة لم تعرفها الممارسات الجاهلية[74]، ولم ينص عليها القرآن. في الواقعة التي تشير إليها الرواية كان الرسول يطبق الحكم المستنبط من التوراة حسب معرفة رجل من علماء اليهود (وهي معرفة يمكن النقاش حول مدى دقتها كما سنرى بعد قليل من تعدد العقوبات المقررة للزنا في التوراة وتنوعها من حالة إلى أخرى) وكان الرسول يمارس في هذا التطبيق دوره كحاكم للمدينة بمقتضى الصحيفة التي أبرمها مع القبائل في بداية قدومه إليها. وقد أقرَّت هذه الوثيقة مبدأ التعددية القانونية مع وحدة «القضاء» أو التحكيم، وهو مسند إلى الرسول، فأبقت لكل قبيلة على قواعدها وأحكامها في المعاقلة والديات «المهاجرون من قريش على ربعتهم يتعاقلون بينهم وهم يفدون عاينهم بالمعروف والقسط بين المؤمنين. وبنو عوف على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى.. وبنو ساعدة على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى.. وبنو الحارث.. وبنو جشم.. وبنو النجار... وأن يهود بني عوف أمة مع المؤمنين. لليهود دينهم وللمسلمين دينهم»[75].

---

(73) السابق، ص 150 وانظر أيضاً **صحيح مسلم**، كتاب الحدود 28/ 1700. والنسائي **في التفسير** 164.

(74) كان القتل عن طريق الرمي بالحجارة، وهي أدوات متاحة من طبيعة الأرض، معروفاً لدى الجاهليين، كوسيلة لإزهاق الروح. ولكنه لم يكن «عقوبة» مقررة لفعل ما. انظر إمتاع الأسماع 1/ 175 قتل المشركون عبد الله بن طارف «أوثقوا أطرافه فلما نزع يده من رباطه، قتلوه رجماً بالحجارة».

(75) انظر **سيرة ابن هشام**.

سيعيد القرآن تأكيد هذا المبدأ في وقت لاحق، من خلال النص عليه صراحة في سورة المائدة ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًاۚ﴾. وفي هذه المرة الأخيرة سيرد التأكيد على مبدأ التعددية في أعقاب محاورة تشريعية مع اليهود، أي في مواجهة التوراة، التي كانت تمثل محور الجدل التشريعي بالنسبة للنص القرآني وممارسات الرسول القانونية، سواء وهو يتفق معها ويقر أحكامها، أو وهو يخالفها على نحو ضيق في حالات محدودة. كان الجدل «التشريعي» مع التوراة مختلفاً عن الجدل «اللاهوتي» معها، وفيما كان في هذا الأخير سلبياً يكثر من الإشارة إلى التحريف الذي طرأ على الكتاب، بدا على مستوى الشريعة معترفاً بشرعية النص التوراتي الموجود بين يدي اليهود العرب في النصف الأول من القرن السابع للميلاد «اللهم أني أول من أحيا أمرك بعد إذ أماتوه»، ولكن الجدل الإسلامي مع التوراة، ظل في الوقت ذاته، حريصاً على ترك مسافة بينه وبينها، بغرض إظهار خصوصيته التشريعية، وقد صار بإمكانه الإعلان عنها من موقع القوة السياسية التي أحرزها في نهاية العهد المدني ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِۖ﴾.

في واقع الأمر كانت العملية التشريعية في المدينة تجري ـ كرد فعل اجتماعي ـ من خلال جدل مزدوج: مع الواقع العربي الجاهلي من ناحية، ومع التوراة، عبر المعارف المتاحة ليهود المدينة، من ناحية أخرى.

ـ 2 ـ

القتل العمد

عصمة الدم ـ ولاية الدم

يدخل مفهوم القصاص، في ما يبدو، في نطاق المعرفة المشتركة للاجتماع العام، كترجمة مباشرة (مادية أو حسية) لمعنى العدل. وهو حاضر بوضوح تام في مجموعات القوانين المدونة القديمة، من مجموعة حمورابي، إلى التوراة وبقية النصوص العبرية، حتى مدونات التشريع الروماني، والقوانين الفارسية. وقد عرفه الاجتماع العربي الجاهلي، ولكنه لم يتعامل معه «كعقوبة» تقابل «جريمة»، بل كرد فعل ثأرى لواقعة القتل، مقبول اجتماعياً.

مع غياب الدولة غاب مفهوم «الحق العام» بالمعنى القانوني الضيق، وبرز

مفهوم «ولي الدم» الذي كان عليه أن يقتص من القاتل بنفسه، كواجب عشائري وقبلي، قبل أن يكون حقاً مقرراً من قبل العرف. ولأن عشيرة القتيل كانت تطلب تسليم القاتل إليها لتقتله سمّى القصاص بالقود. وهو سلوك نادراً ما كان يصدر طواعية من عشيرة القاتل أو قبيلته، التي كانت ترى في تسليم أحد أبنائها دليلاً على الضعف. ولذلك فإن المسألة كانت تخضع في النهاية لقدرة أولياء الدم على الثأر لأنفسهم بأنفسهم. أما إذا رضي هؤلاء بقبول الديّة، كان على القاتل أن يسوق الإبل إلى فنائهم فيعقلها ومن هنا تسمية الدية بالعقل[76]. وهو سلوك لم يكن بدوره محل احترام في العرف القبلي، وبالنتيجة كان القتل، غالباً ما يفضي إلى القتل. ومع ذلك، فقد وجد هذا العرف وسائله الخاصة، الرامية ـ بغريزة الاجتماع ـ إلى كبح الدماء، عبر وساطات التسوية والتحكيم، والإقرار بالمسؤولية الجماعية للعشيرة والقبيلة كما في «القسامة» و«المعاقلة» أو بإعمال المسؤولية الفردية ـ أحياناً ـ كما في الطرد والخلع. وبوجه عام كنت هذه الأعراف هي القانون السائد بين القبائل العربية المنتشرة في وسط الجزيرة وشمالها، بما في ذلك القبائل المستقرة في المدن كالطائف ومكة والمدينة، وهو المحيط المباشر الذي واجهه القرآن. ويسري ذلك أيضاً على المناطق اليمنية الجنوبية، التي لم تكن تتوفر، بحلول القرن السابع، على نظام عرفي مختلف في خطوطه الرئيسية[77].

ومن الواضح أن القرآن كان يقدِّم معالجاته الجزائية من داخل هذا السياق العرفي: فهو لم ينشىء مفهوم القصاص إنشاءً، بل نقله ـ كعنوان عام ـ من حالة العرف الشفوي إلى حالة النص، وظل يحيل على العرف، في ما يتعلق بأحكامه التفصيلية، التي ستنتقل بمصطلحاتها الجاهلية إلى الفقه. وبشكل رئيس أبقى ـ صراحة على مفهوم ولي الدم، ومفهوم الدية كبديل اختياري

---

(76) انظر **لسان العرب** 11 عقل.

(77) كانت المناطق الجنوبية (اليمن) قد خضعت لفترات طويلة، لسلطة مركزية، واحتكت بمفهوم القانون العام الذي يسند صلاحية العقاب إلى الدولة. وتشير النصوص القتبانية إلى أحكام تشريعية تعاقب على القتل، وتمنح الملك سلطة الاختيار في كل حالة على حدة بين القصاص أو الدية، وسلطة الفصل فيما إذا كان القتل عمداً أم خطأً وهي معطيات تشير إلى نوع من القضاء الإجرائي. ومع التراخي المتواصل لقبضة الدولة، ظلت القبائل تحافظ على نوع من الاستقلال لمصلحة أنظمتها العرفية.

للقصاص. ومع ذلك تظل للمعالجة القرآنية خاصيتها المميزة في هذا المجال، والمتمثلة في التأسيس الأخلاقي (الديني) للعقوبات، وربطها ـ كسائر التشريعات ـ بإرادة الله.

احتفظت التشريعات القديمة عموماً بسماتها العلمانية، رغم إشاراتها في بعض الأحيان، كلازمة تاريخية، إلى أسماء أو توجيهات الآلهة؛ ففي الديباجة التي يقدم بها حمورابي لمجموعته القانونية نقرأ قوله «عندما أمرني مردوخ (إله بابل) أن أهيأ العدل لشعب الأرض، فيفوز بحكم خير، قمت بإحقاق الحق والعدل في أرجاء الأرض، وقمت بإسعاد الشعب»[78]. فالقانون ليس صادراً عن الإله مردوخ، الذي اكتفى إجمالاً بطلب تهييء العدل في أرجاء الأرض، بل صادر، بشكل مباشر، عن سلطة الملك. (هل كانت الوثنيات القديمة أكثر وعياً بمفهوم الفصل بين الإرادة الإلهية التي تتعلق بالقيم الكلّيّة الثابتة كالعدل، وبين التشريعات التفصيلية المتغيرة بحكم الاجتماع؟) في مقابل ذلك سنقرأ في سفر الخروج «ثم أعطى الرب موسى، بعد أن فرغ من الكلام معه في جبل سيناء، لوحي الشهادة، لوحي حجر مكتوبين بإصبع الرب»[79] ومن هذه الزاوية ـ خصوصاً ـ تتشابه المعالجة التوراتية ومعالجة القرآن للجرائم المنصوصة؛ ففي سورة الأنعام يرد النهي عن القتل في سياق جملة من الأفعال التي حرَّمها الله ﴿قُلْ تَعَالَوْا۟ أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ ۖ أَلَّا تُشْرِكُوا۟ بِهِۦ شَيْـًٔا ۖ وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَٰنًا ۖ وَلَا تَقْتُلُوٓا۟ أَوْلَٰدَكُم مِّنْ إِمْلَٰقٍ ۖ نَّحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ ۖ وَلَا تَقْرَبُوا۟ ٱلْفَوَٰحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ ۖ وَلَا تَقْتُلُوا۟ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِى حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ ۚ ذَٰلِكُمْ وَصَّىٰكُم بِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴿١٥١﴾ وَلَا تَقْرَبُوا۟ مَالَ ٱلْيَتِيمِ إِلَّا بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُۥ ۖ وَأَوْفُوا۟ ٱلْكَيْلَ وَٱلْمِيزَانَ بِٱلْقِسْطِ ۖ لَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ۖ وَإِذَا قُلْتُمْ فَٱعْدِلُوا۟ وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ ۖ وَبِعَهْدِ ٱللَّهِ أَوْفُوا۟ ۚ ذَٰلِكُمْ وَصَّىٰكُم بِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴿١٥٢﴾﴾.

سياق التأثيم هنا سياق إيماني أخلاقي، لا يعالج القتل من حيث هو موضوع للتشريع، بل من حيث هو فعل من أفعال الشر، يتناقض مع الإيمان بالله ومحبته. وصيغة النهي مطلقة تتحدث عن «النفس» التي حرم الله بما هي

(78) **شريعة حمورابي**، السابق، ص 23.

(79) **الخروج**، **31**.

كذلك. وهو منهج قريب من منهج التوراة التي نهت عن القتل، ضمن الوصايا العشر، في سياق إيماني أخلاقي أيضاً يبتدأ بالتوحيد «لا يكون لك آلهة أخرى أمامي» ويطلب الإحسان إلى الوالدين «أكرم أباك وأمك كي تطول أيامك على الأرض» وينهى عن فواحش الزنا والسرقة وشهادة الزور (خروج: 20، تثنية: 5)، وفيها ورد النهي عن القتل في صيغة أكثر إطلاقاً هي: «لا تقتل»، غير مقترنه بعبارة «إلا بالحق» التي أوردها القرآن احترازاً عن القصاص.

سوف يتقلص هذا الإطلاق عندما تنتقل المسألة من نطاق النهي الأخلاقي إلى نطاق التشريع القانوني، سواء في داخل «النصوص» أو من خلال الفقه في الحالتين اليهودية والإسلامية، وسوف يتحول التطابق التام الذي يعبر عن مفهوم واحد (المفهوم الأخلاقي ذاته) إلى اختلافات تفصيلية متعددة. لأن انتقال المسألة إلى نطاق التشريع يعني انتقالها إلى دائرة الاجتماع العملية والمتعددة الأوجه، والتي تختلف في جملتها عن غيرها من دوائر الاجتماع الجغرافية والزمنية (الفوارق الموضوعية في تشريعات القتل ـ كما في التشريع عموماً ـ بين الحالتين، تعكس الفوارق الزمنية بين الاجتماع العبري المتنوع البيئات والمعقد نسبياً، والاجتماع العربي الذي كان يتسم بالبساطة قبل تبلور الفقه).

هذا المفهوم الأخلاقي الواحد، واحد لأنه ينتمي إلى جوهر الدين في ذاته، حيث لا تستطيع قيم العدالة المطلقة التمييز بين إنسان وآخر في حرمة الدم، فجميع الأنفس البشرية في مرتبة واحدة بالنسبة إلى الله، والدم حرام في ذاته، بحسب الأصل. عبر تأصيلات الفقه المركبة، التي تعكس معطيات الاجتماع، سيحضر التمييز بين نفس وأخرى في حرمة الدم إما بسبب الدين (فقهياً: لا يقتل اليهودي بغير اليهودي، ولا يقتل المسلم بغير المسلم) وإما بسبب المكانة الاجتماعية. (لا يقتل الحر بالعبد لدى جمهور الفقه الإسلامي).

عصمة الدم

النهي المطلق الوارد في النصوص الأخلاقية يتقلص مرتين؛ **الأولى**: من خلال النصوص التشريعية، **والثانية**: من خلال الفقه؛ يتقلص من خلال النصوص حين تعود فتتبنى عقوبة الإعدام على فعل بعينه، أي حين تأمر هي بالقتل. في النموذج التوراتي، تسفر المعالجة التشريعية للقتل عن روحها

الاجتماعي الصريح، حيث تبدو المسافة واسعة بين الإطلاق الأخلاقي الوارد في الوصايا العشر والذي يوحي بالتنفير من فعل القتل في ذاته، والاستخدام المفرط للقتل كعقوبة تصدر باسم الله. مما يشير إلى المصدر الحقيقي الذي ينبع منه التشريع لهذه العقوبات، والمتمثل في ثقافة اجتماع خشنة أكثر تقبلاً للعنف ومفهوم القوة، وهي ثقافة منتشرة في الأنظمة العرفية والقانونية المجاورة، كالتشريعات الآشورية والبابلية، حيث تنتشر عقوبة الإعدام، وتتعدد صور تنفيذها من الشنق، إلى الإحراق بالنار، والإغراق في النهر، إلى وسائل أخرى تقتضيها مماثلة القصاص (معظم هذه الصور وارد في النصوص العبرية الرئيسية من التوراة إلى المشنا إلى التلمود). لا تكتفي التوراة بجعل القتل عقوبة للقتل قصاصاً، بل جعلته عقوبة لعدد كبير من الأفعال المحرمة (لا تدخل جميعاً في دائرة المحرمات الأخلاقية المؤثمة لذاتها)، وفي بعض الصياغات لا يبدو القتل عقوبة بالمعنى القضائي (حكم مسبوق بمحاكمة)، بل يبدو فعلاً مباحاً يحرِّض النص على إتيانه ضد شخص مهدور الدم، مما يعني إسقاط القصاص لانتفاء الجريمة، بوجود سبب إباحة ينقل الفعل من دائرة التأثيم إلى دائرة الحل:

ـ الردة أو عبادة آلهة «أخرى»: «إذا وجد في أحد أبوابك التي يعطيك الرب إلهك رجل أو امرأة يفعل شراً في عيني الرب إلهك يتجاوز عهده، ويذهب ويعبد آلهة أخرى.. فأخرج ذلك الرجل أو تلك المرأة، الذي فعل ذلك الأمر الشرير إلى أبوابك، الرجل أو المرأة، وارجمه بالحجارة حتى يموت»[80]. «إذا أغواك سراً أخوك.. قائلاً نذهب ونعبد آلهة أخرى فلا ترض منه، ولا تسمع له، ولا تشفق عينك عليه، ولا تَرِقّ له، ولا تستره، بل قتلاً تقتله»[81]. «كل إنسان من بني إسرائيل ومن الغرباء النازلين في بني إسرائيل أعطى من رزعه «لمولك» فإنه يقتل، يرجمه شعب الأرض بالحجارة»[82]. «أخرج الذي سب إلى خارج المحلة، فيضع جميع السامعين أيديهم على

(80) التثنية 17/ 2 ـ 6.

(81) التثنية 13/ 6 ـ 10.

(82) اللاويين 20/ 1.

رأسه، ويرجمه كل الجماعة.. كل من سبّ إلهه يحمل خطيته، ومن جدَّف على اسم الرب فإنه يُقتل، يرجمه كل الجماعة رجماً»[83].

ـ ادعاء النبوة: «وأما النبي الذي يطغي فيتكلم باسمي كلاماً لم أوصه أن يتكلم به، أو الذي يتكلم باسم آلهة أخرى، فيموت ذلك النبي»[84]. وحددت المشنا طريقة التنفيذ بالشنق[85].

ـ تدنيس السبت: «فتحفظون السبت لأنه مقدس لكم، من دنسه يقتل قتلاً»[86].

ـ بعض أشكال الزنا التي تشددت فيها التوراة وهي: الزنا بامرأة متزوجة «إذا زنى بامرأة قريبه فإنه يقتل الزاني والزانية»[87]، والزنا بفتاة مخطوبة «إذا كانت فتاة عذراء مخطوبة لرجل، فوجدها رجل في المدينة واضطجع معها، فأخرجوهما كليهما إلى باب تلك المدينة وارجموهما بالحجارة حتى يموتا، الفتاة من أجل أنها لم تصرخ في المدينة، والرجل من أجل أنه أذل امرأة صاحبه»[88]، والزنا بين المحارم الأقربين «إذا اضطجع رجل مع امرأة أبيه فقد كشف عورة أبيه، إنهما يقتلان كلاهما دمهما عليهما، وإذا اضطجع رجل مع كنته فإنهما يقتلان كليهما، قد فعلا فاحشة دمهما عليهما»[89] «وإذا اتخذ رجل امرأة وأمها فذلك رذيلة، بالنار يحرقونه»[90]. «وإذا تدنست ابنة كاهن بالزنا فقد دنست أباها، بالنار تحرق»[91]. «وإذا اضطجع رجل مع ذكر اضطجاع امرأة فقد فعلا كلاهما رجساً، إنهما يقتلان، دمهما عليهما»، و«إذا جعل رجل مضجعه مع بهيمة فإنه يقتل، والبهيمة تميتونها. وإذا اقتربت امرأة إلى بهيمة

(83) اللاويين 24/ 13 ـ 16.
(84) التثنية 18/ 20.
(85) المشنا، المحاكمات 11/ 1.
(86) الخروج 31/ 14.
(87) اللاويين 20/ 10.
(88) التثنية 22/ 23، 24.
(89) اللاويين 20/ 11، 12.
(90) اللاويين 20/ 14.
(91) اللاويين 20/ 9.

لنزائها تميت المرأة والبهيمة، إنهما يقتلان، دمهما عليهما»[92].

ـ سرقة الإنسان «ومن سرق إنساناً وباعه أو وجد في يده يقتل قتلاً»[93].

ـ إهانة الوالدين أو الاعتداء عليهما: «وكل إنسان سبّ أباه أو أمه فإنه يُقتل، قد سبّ أباه أو أمه، دمه عليه»[94]. و«من ضرب أباه أو أمه يقتل قتلاً»[95]. وفي المشنا ينفذ القتل بالرجم في حالة السبّ، وبالشنق في حالة الضرب[96].

ـ ممارسة السحر: «لا تدع ساحرة تعيش»[97]. و«إذا كان في رجل أو أمرة جان أو تابعة فإنه يقتل، بالحجارة يرجمونه، دمه عليه»[98].

في القرآن

لم يرد النص صراحة على القتل «كعقوبة» إلا في حالة واحدة هي حالة القصاص، وإلى ذلك، دعا إلى عدم الإسراف فيه، وأوحى بالعفو عنه. وقياساً إلى التوراة لم يأمر القرآن بالقتل عقاباً على الردة، ولا على الزنا، أو عقوق الوالدين، أو ممارسة السحر، أما آية الحرابة التي تشير إلى القتل ضمن عدد من أفعال العنف القاسية، فهي ـ بحسب سياق نزولها ـ لا تهدف إلى إنشاء حكم «فقهي» يستحدث عقوبة متفردة، بل تهدف إلى تفسير موقف الرسول البالغ الشدة حيال جماعة بعينها، كنوع من القصاص، أو معاقبتها بمثل الأفعال التي ارتكبتها هذه الجماعة بعد استئمانها والإحسان إليها، فقد نزلت، وفق المصادر، في «العرنيين لما قدموا إلى المدينة للإسلام، واستوخموها وأصفرت ألوانهم فأمرهم النبي أن يخرجوا إلى إبل الصدقة فيشربوا من ألبانها وأبوالها، ففعلوا ذلك فصحوا، ثم مالوا إلى الرعاة فقتلوهم، واستاقوا الإبل، وارتدوا عن الإسلام، فأخذهم النبي وقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف وسمل

---

(92) اللاويين 20/ 13 ـ 16.

(93) خروج 21/ 16.

(94) لاويين 20/ 9.

(95) خروج 21/ 15.

(96) المشنا، المحاكمات 7/ 4، 11.

(97) خروج 22/ 18.

(98) لاويين 20/ 27.

أعينهم»[99]. وتنقل الروايات عن ابن عباس والضحاك أنها نزلت في «قوم كان بينهم وبين النبي موادعة فنقضوا العهد وأفسدوا في الأرض» كما تنقل عن الحسن وعكرمة أنها «نزلت في أهل الشرك»[100]. وهي روايات تنقل الواقعة، وبالتالي النص، إلى السياق السياسي العام، أي حالة الحرب وعلاقات الصدام التي كانت تخوضها جماعة المسلمين في المدينة، لتدخل في فقه القتال، لا فقه القتل والجنايات. وفي جميع الأحوال نحن بصدد حركة سلوك اجتماعي تعكس ذاتها على صفحة النصوص. في كتب التفسير والفقه سيذهب معظم المفسرين والفقهاء إلى استحداث «جريمة لتنطبق عليها العقوبات الواردة في النص، تحت مسمى «الحرابة» التس سينصرف معناها إلى «قطاع الطريق»، وستنضم إلى جرائم الحدود، التي هي بحسب التعريف، جرائم ذات حد عقابي واحد، مقرر من قبل الشارع، وليس بالاجتهاد.

اقتصار النص القرآني على القصاص كسبب للقتل المباح، يقتضي صرف عبارة «إلا بالحق» إلى القصاص على سبيل الحصر. ومع ذلك فقد توقف الفقه ملياً أمام هذه العبارة، ووسع نطاقها لتشمل أسباباً للقتل لم يرد بها النص الرئيس، معتمداً في ذلك على نصوص ثانوية من أخبار الآحاد، وتأويلات مستمدة من الثقافة السائدة، فانتهى في توسيع دائرة القتل المباح إلى نتائج مشابهة لما انتهت إليه النصوص اليهودية[101]. وبيان ذلك في النص الآتي الذي أنقله بكامله عن القرطبي: «قوله تعالى ﴿وَلَا تَقْتُلُوا۟ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِى حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ﴾ الألف واللام (في النفس) لتعريف الجنس كقولهم: أهلك الناس حب الدرهم والدنيار، ومثله «إن الإنسان خلق هلوعاً»، وهذه الآية نهيٌ عن قتل النفس المحرمة، مؤمنة كانت أو معاهدة، إلا بالحق الذي يوجب قتلها. قال رسول الله ﷺ «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إلٰه إلا الله، فمن قال لا إلٰه إلا الله فقد عصم ماله ونفسه، إلا بحقه، وحسابهم على الله». وهذا الحق أمور: منها منع الزكاة وترك الصلاة؛ وقد قاتل الصديق مانعي

---

(99) الواحدي، **أسباب النزول**، سورة المائدة 33، وانظر الطبرسي، **مجمع البيان**، المائدة 33.

(100) مجمع البيان السابق.

(101) **في الأصول الاجتماعية التاريخية للتنصيص اليهودي**، انظر المقدمة فقرة 2.

الزكاة. وفي التنزيل ﴿فَإِن تَابُوا۟ وَأَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُا۟ ٱلزَّكَوٰةَ فَخَلُّوا۟ سَبِيلَهُمْ﴾ وهذا بيّن. وقال ﷺ «لا يحل دم امرىء مسلم إلا بإحدى ثلاث: الثيب الزاني، والنفس بالنفس، والتارك لدينه المفارق للجماعة». وقال عليه السلام «إذا بويع لخليفتين فاقتلوا الآخر منهما» أخرجه مسلم. وروى أبو داود عن ابن عباس قال: قال رسول الله ﷺ «من وجدتموه يعمل عمل قوم لوط فاقتلوا الفاعل والمفعول به». وفي التنزيل ﴿إِنَّمَا جَزَٰٓؤُا۟ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَسْعَوْنَ فِى ٱلْأَرْضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوٓا۟﴾. وقال: ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُوا۟﴾ وكذلك من شق عصا المسلمين وخالف إمام جماعتهم، وفرق كلمتهم وسعى في الأرض فساداً بانتهاب الأهل والمال، والبغي على السلطان والامتناع من حكمه يُقتل. فهذا معنى قوله «إلا بالحق». وقال عليه السلام «المؤمنون تتكافأ دماؤهم، ويسعى بذمتهم أدناهم. لا يقتل مسلم بكافر، ولا ذو عهد في عهده، ولا يتوارث أهل ملّتين»[102].

يجمع القرطبي في هذا التلخيص الحالات التي اعتمدها «الفقه»، إلى جانب القصاص، كأسباب مبيحة للقتل، أو لإهدار الدم، وبالتالي داخلة في معنى عبارة «إلا بالحق»، وهي:

أ ـ الكفر

ويتضمن أولاً الكفر الأصلي، أي عدم الدخول في الإسلام. فغير المسلم مهدور الدم بحسب الأصل، بمعنى أن قتله لا يستوجب القصاص. يستند الفقه في هذا الحكم، إلى تأويله الخاص لآيات القتال في القرآن وخصوصاً آية السيف، وإلى بعض الروايات الآحادية المتأخرة المنسوبة إلى الرسول. وقد سبق أن ناقشت ـ في الفقرات الخاصة بآيات القتال ـ السياق الاجتماعي الثقافي الذي نتج عنه هذا التأويل، ومدى التناقض بينه وبين المطلق الأخلاقي، الذي يمثل جوهر الدين، والذي أكده النص القرآني خصوصاً في المرحلة المكية، كما ناقشت السمات الفقهية الواضحة لهذه الروايات من جهة الصياغة، بما يشير إلى طابعها التصنيعي، المطابق للتأويل. الاستثناء الوحيد هنا هو العهد (أو الذمة أو الإذن) الذي يمنحه الإمام (الحاكم) لغير المسلم،

---

(102) القرطبي، **الجامع**، م 4، ج 7، ص 131.

سواء بعهود الذمة الجماعية كما في الفتوح، أو بعهود الأمان الفردية التي تمنح للآحاد. وهو ما يشار إليه فقهياً بأن عصمة دم الإنسان تكون إما بالإسلام أو بالأمان، وهذا معنى قول القرطبي «هذه الآية نهي عن قتل النفس المحرمة مؤمنة كانت أو معاهدة»، فيخرج من هذا النهي النفس غير المؤمنة غير المعاهدة. فقه مبني على تحنيط لحظة اجتماعية تاريخية، هي لحظة الانتصار السياسي في الجزيرة، التي تواصلت بالغزو مع امتداد الدولة. ويتشابه من عدة أوجه مع الفقه اليهودي، الذي تجاهل نهي التوراة الصريح عن قتل الإنسان مطلقاً مثل النص الوارد في الوصايا العشر، «لا تقتل»، والنص الوارد في اللاويين (24/ 21، 22) «من قتل الإنسان يُقتل. حكم واحد يكون لكم: الغريب يكون كالوطني»، لينتهي في المشنا إلى القول بأن الغريب المقصود هنا هو الغريب المتهوِّد، وليس الأممي الصريح «من قتل غريباً مقيماً لا يقتص منه من قبل القضاء» فبحسب ابن ميمون «لا داعي للقول بأن القاتل لا يقتل على قتل الأممي»[103]. ومع ذلك فالفقه اليهودي يفرق بين الغريب المقيم، المرخص له بالإقامة في أرض إسرائيل، وله حقوق تشبه حقوق «الذمّي» في الفقه الإسلامي، والأممي أو الغريب الخالص غير المقيم مع اليهود.

ويتضمن الكفر أيضاً الارتداد عن الإسلام. فالفقه يهدر دم المرتد، ويسند ذلك إلى روايات مرفوعة إلى الرسول كرواية «لا يحل دم امرىء مسلم إلا بإحدى ثلاث: الثيب الزاني، والنفس بالنفس، والتارك لدينه المفارق للجماعة». وذلك رغم أن القرآن لم يتضمن أي عقوبة دنيوية (بالمعنى القانوني) للردة عن الدين. لقد تناول القرآن الردة، بصريح اللفظ أو بالمعنى، عدة مرات (كما في سورة البقرة 217، وسورة النساء 137، وسورة المائدة 54) ولكنه لم يرتّب عليها قط أي عقوبة جنائية، بل تحدث عن جزاءات دنيوية غير جنائية فضلاً عن الجزاء الأخروي. وهو منهج مغاير لمنهجه حيال القتل أو السرقة أو الزنا أو حتى القذف؛ فمع التشديد على التأثيم الأخروي لهذه الأفعال شملها بجزاءات دنيوية ينطبق عليها وصف العقوبة؛ في آية البقرة يجري النص على النحو الآتي ﴿ وَمَن يَرْتَدِدْ مِنكُمْ عَن دِينِهِۦ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُوْلَٰٓئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَٰلُهُمْ فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْءَاخِرَةِ ۖ وَأُوْلَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ ۖ هُمْ فِيهَا

(103) مشنا، توراة، كتاب الجنايات، تشريعات القاتل 2/ 11.

خَٰلِدُونَ ﴿٢١٧﴾﴾، وفي آية النساء ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ثُمَّ كَفَرُواْ ثُمَّ ءَامَنُواْ ثُمَّ كَفَرُواْ ثُمَّ ٱزْدَادُواْ كُفْرًا لَّمْ يَكُنِ ٱللَّهُ لِيَغْفِرَ لَهُمْ وَلَا لِيَهْدِيَهُمْ سَبِيلًا﴾، وفي نص المائدة ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مَن يَرْتَدَّ مِنكُمْ عَن دِينِهِۦ فَسَوْفَ يَأْتِى ٱللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُۥٓ أَذِلَّةٍ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ يُجَٰهِدُونَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَآئِمٍ ۚ ذَٰلِكَ فَضْلُ ٱللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَآءُ ۚ وَٱللَّهُ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ ﴿٥٤﴾﴾. فالجزاء في الآية الأولى هو إحباط الأعمال مع استحقاق النار، وفي الثانية هو عدم المغفرة، أما الآية الثالثة فلا تشير إلى جزاء يتعلق بالمرتدّين، بل تقلل من أهمية فعلهم بالنسبة للدين، لأن الله سيهدي إلى دينه من يؤمن به إيماناً حقيقياً، إذ لا فائدة للدين ممن لا يؤمنون به، ولذلك فلا معنى لإكراه الناس على اعتناقه، أو عقابهم على عدم اعتناقه. ولذلك فهو منهج تشريعي متناغم مع المبادىء الكلّيّة للإيمان.

عاقب الفقه اليهودي أيضاً على الردة بالقتل، فوفقاً للمشنا، يقول ابن ميمون «الزنادقة، وهم من يعبدون عبادة أجنبية أو منكرو التوراة والنبوة كان قتلهم واجباً. فإذا كان بالمقدور قتلهم بالسيف وعلناً فليكن. إذا رأى أحد منكم أحداً منهم سقط في بئر وبه سلم فلينزله، وهكذا»[104]. يتشابه العقل الديني عموماً في الخط الرئيس للتعاطي مع النصوص، سواء على المستوى الكلامي أو الأصولي (آليات استنباط الأحكام). وهو ما يكفي - في كثير من الحالات - لتفسير أوجه الشبه أو التطابق التفصيلية على مستوى الفقه، التي يقرأ فيها بعضهم نوعاً من الاقتباس أو التأثر المباشر. ومع ذلك فإن درجة التشابه التفصيلية التي تصل أحياناً إلى حد التطابق، بين الفقهين اليهودي والإسلامي تستحق التوقف من أجل مزيد من الفحص.

ما يستحق التوقف أيضاً هو أن العقل الفقهي يعوِّل كثيراً على إسناد تنفيذ الأحكام إلى الأفراد. فكرة التديّن تقول بأن كل مؤمن يمثل الدين، وهو منتدب من قبله لحراسته والدفاع عنه، وهي فكرة مقبولة داخل العقل الديني العام، وتتسبب في وجود حساسية «طبيعية» ومزمنة في علاقة الدين بالدولة. فالدولة بحسب قوانين وجودها الذاتية، تكره شراكة السلطة، والتديّن يجعل أحكام الدين، نظرياً فوق سلطة الدولة. ولذلك، فرغم الحضور القديم لفكرة القضاء،

---

(104) السابق، 42/ 10.

والتماس المباشر مع الدولة في الحالة اليهودية، يسند الفقه اليهودي إلى الأفراد صلاحية التنفيذ المباشر لأوامر الله. وهذا الإحساس حاضر بدوره في خلفية التديّن الإسلامي، الذي نشأت أحكامه القرآنية الأولى قبل تبلور الدولة، ثم صار مقتناً ببعض «النصوص» الآحادية التي تشير إلى تغيير المنكر باليد. ومع الحضور المكثف للدولة وتطور الفقه سنقرأ الصورة الآتية: يجوز قتل مهدور الدم من قبل الأفراد، والقاتل هنا لا يستحق القصاص، ولكنه قد يستحق العقاب تعزيراً مقابل افتئاته على سلطة الحاكم. ومع المزيد من التطور الفقهي سنقرأ عن دعوى الحسبة.

تحت عنوان الكفر أيضاً، يعاقب الفقه بالقتل على ترك الصلاة من قبل المسلم. وينعقد الإجماع على أن «من ترك الصلاة وسائر الفرائض مستحلاً كفر»[105] ومن ثم يستحق القتل. أما من تركها من دون استحلال فيقتل أيضاً عند جمهور الفقهاء، قال مالك «من آمن بالله وصدق المرسلين وأبى أن يصلي قُتِل». وهو بحسب القرطبي مذهب أبي ثور، وجميع أصحاب الشافعي، وحماد بن زيد، ومكحول، ووكيع، وذهب جماعة من الصحابة والتابعين إلى أن من ترك صلاة واحدة متعمداً حتى يخرج وقتها لغير عذر، وأبى أدائها وقضائها وقال لا أصلي فإنه كافر، ودمه وماله حلالان، ولا يرثه ورثته من المسلمين، ويستتاب، فإن تاب وإلا قتل، وحكم ماله كحكم مال المرتد. قال إسحاق: وكذلك كان رأي أهل العلم من لدن النبي ﷺ إلى زماننا هذا»[106]. بينما ذهب أبو حنيفة إلى عدم جواز قتله، محتجاً بحديث «لا يحل دم امرىء مسلم إلا بإحدى ثلاث..» وهو ما يعني أنه لا يعتبر تارك الصلاة تاركاً لدينه مفارقاً للجماعة.

ويدخل في معنى الكفر الذي يبيح الدم، كل طعن في الإسلام، وإن صدر من ذمّي، وهو مذهب مالك والشافعي، استناداً إلى الآية 12 من سورة التوبة ﴿وَإِن نَّكَثُوٓاْ أَيْمَٰنَهُم مِّنۢ بَعْدِ عَهْدِهِمْ وَطَعَنُواْ فِى دِينِكُمْ فَقَٰتِلُوٓاْ أَئِمَّةَ ٱلْكُفْرِ إِنَّهُمْ لَآ أَيْمَٰنَ لَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَنتَهُونَ ﴿١٢﴾﴾. بينما ذهب أبو حنيفة إلى أن مجرد

---

(105) القرطبي، **الجامع**، م 4، ج 8، ص 79.

(106) السابق، ص 80.

الطعن لا ينقض به العهد بل يلزم النكث الصريح، لأن الله عز وجل ـ وأنا أنقل هنا شرح القرطبي لرأي أبي حنيفة ـ «إنما أمر بقتلهم بشرطين أحدهما نقضهم العهد، والثاني طعنهم في الدين». من جانبي لا أعتبر الآية تتكلم على قتل، بل على قتال، أي على موقف يتعلق بحالة حرب وصراع سياسي، وبالتالي فهي ليست نصاً في التشريع الجنائي. ومع ذلك فقد تحولت على يد الفقه إلى مصدر لتخريج القتل كحكم جنائي يتعلق بالأفراد، وهو مسلك فقهي متكرر. جادل القرطبي رأي أبي حنيفة، وسارع إلى الانتصار لمذهب القتل، على النحو الآتي: «قلنا إن عملوا بما يخالف العهد انتقض عهدهم، وذكر الأمرين لا يقتضي توقف قتاله على وجودهما. فإن النكث يبيح لهم ذلك بانفراده عقلاً وشرعاً. وتقدير الآية عندنا: فإن نكثوا عهدهم حل قتالهم وإن لم ينكثوا بل طعنوا في الدين مع الوفاء بالعهد حل قتالهم. وقد روى أن عمر رفع إليه: ذميٌّ نخس دابة عليها امرأة مسلمة فرمحت فأسقطتها. فانكشف بعض عورتها، فأمر بصلبه في الموضع»[107].

ما هذا! دين أم اجتماع؟

ب ـ زنا الثيب والمثلية الجنسية

أيضاً، لم يرد في القرآن نص يعاقب على الزنا بالقتل، ولا على المعاشرة الجنسية الشاذة، خلافاً للتوراة التي عاقبت بالرجم على الزنا بامرأة متزوجة أو مخطوبة، وليس على زنا الرجل المتزوج في جميع الأحوال، كما عاقبت بالقتل على مضاجعة الرجل للرجل أو البهيمة (قضت بقتل البهيمة أيضاً). أما الأعراف العربية الجاهلية فلم تكن تعاقب الرجل على الزنا، بينما تقضي بقتل المرأة المتزوجة إذا زنت. وقد ناقشت، في مبحث سابق، كيف تبلور ـ فقهياً ـ حكم الرجم على زنا الثيب، محمولاً على روايات آحادية، لا تتمتع بالوضوح الاستدلالي الكافي لمعارضة القرآن، وكيف ارتبط هذا الحكم في ممارسات الرسول القضائية بملابسات توراتية ذات صلة بيهود المدينة، وكيف كانت هذه الممارسات التي ستنضوي لاحقاً في مفهوم السنة (والسنة التقريرية) تعكس

(107) السابق، ص 85.

(108) انظر الفقرات الخاصة ب**أسباب النزول**، المبحث الأول من هذا الفصل.

بشكل مباشر معطيات الثقافة الاجتماعية السائدة[108]. وهكذا كما في الحالة اليهودية، انتهى الفقه الإسلامي إلى العقاب بالقتل على الزنا (وإن خصه بالثيب من الجنسين)، وعلى المعاشرة الجنسية المثلية (لدى قطاع من الفقه)، مضيفاً بذلك أسباباً جديدة لحل الدم لم يرد بها النص الرئيس (القرآن).

ج ـ الحرابة

استحدث الفقه الإسلامي جريمة جديدة تحت هذا الاسم، استناداً إلى الآية 33 من سورة المائدة ﴿إِنَّمَا جَزَٰٓؤُاْ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَسۡعَوۡنَ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوٓاْ أَوۡ يُصَلَّبُوٓاْ أَوۡ تُقَطَّعَ أَيۡدِيهِمۡ وَأَرۡجُلُهُم مِّنۡ خِلَٰفٍ أَوۡ يُنفَوۡاْ مِنَ ٱلۡأَرۡضِۚ ذَٰلِكَ لَهُمۡ خِزۡيٞ فِي ٱلدُّنۡيَاۖ وَلَهُمۡ فِي ٱلۡأٓخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ ۝٣٣﴾. تجاهل الفقه السياق الظرفي الذي نزلت فيه الآية بصدد واقعة بعينها، فاعتمد عموم اللفظ لا خصوص السبب، ولكنه عاد فتجاهل هذا العموم، وصرف دلالة الآية إلى فعل محدد هو قطع الطريق لسلب المال على سبيل المغالبة. وهو فعل قد يقترن بارتكاب القتل، وقد لا يقترن به. بعض الفقه يقدم تفريداً عقابياً: «فمن أخاف السبيل وأخذ المال قطعت يده ورجله من خلاف، وإن أخذ المال وقتل قطعت يده ورجله ثم صلب، فإذا قتل ولم يأخذ المال قتل. وإن هو لم يأخذ المال ولم يقتل نُفي. قاله ابن عباس والنخعي وعطاء وغيرهم. وقال أبو حنيفة: إذا قَتَل قُتِل، وإذا أخذ المال ولم يقتل قطعت يده ورجله من خلاف، وإذا أخذ المال وقتل فالسلطان مخير فيه إن شاء قطع يده ورجله، وإن شاء لم يقطع وقتله وصلبه. وقال الشافعي: إذا أخذ المال قطعت يده اليمنى وحسمت، ثم قطعت رجله اليسرى وحسمت، وخلّي؛ لأن هذه الجناية زادت على السرقة بالحرابة، وإذا قَتَل قُتل، وإذا أخذ المال وقتل قُتِل وصُلب، وروى عنه أنه قال: يصلب ثلاثة أيام»[109].

ولكن بعض الفقه لا يأخذ بهذا التفريد، فيجيز لسلطة الحكم أن تعاقب بالقتل على فعل «الحرابة» ولو لم يقترن بقتل «فالإمام مخير في الحكم على المحاربين، يحكم عليهم بأي الأحكام التي أوجبها الله تعالى من القتل أو

---

(109) **الجامع**، م 3، ج 6، ص 86، 87. انظر محمد ابن حبيب المحبر، دار الآفاق، بيروت، ص 127 حيث يشير إلى أن العرب كانوا يصلبون قاطع الطريق، وأن النعمان بن المنذر صلب رجلاً من تميم كان يقطع الطريق.

الصلب أو القطع أو النفي بظاهر الآية» وهو قول مالك، وأبي ثور، وسعيد بن المسيب، وعمر بن عبد العزيز، والضحاك، ورُوي أيضاً عن ابن عباس[110].

من حيث المبدأ لا أعتبر الآية تشريعية، بل وردت في سياق ظرفي استثنائي لمعالجة واقعة بعينها، هي واقعة الجماعة التي قدمت من عرينة إلى المدينة وأعلنت إسلامها، ثم غدرت براعي إبل الصدقة فقتلته ومثلت به واستاقت الإبل، فأجرى عليهم الرسول عقاباً انتقامياً قاسياً على سبيل القصاص، قابل فيه القتل والتمثيل بالقتل والتمثيل. وبحسب الروايات تجاوز الرسول في انتقامه الحدود الواردة في الآية، فحين «بلغ النبي خبرهم من أول النهار أرسل في آثارهم، فما ارتفع النهار حتى جيء بهم، فأمر بهم فقطعت أيديهم وأرجلهم، وسَمَر (سمل) أعينهم، وألقوا في الحرة يستسقون فلا يسقون. قال أبو قلابة: فهؤلاء قوم سرقوا وقتلوا وكفروا بعد إيمانهم وحاربوا الله ورسوله. وفي رواية: فأمر بمسامير فأحميت فكحلهم، وقطع أيديهم وأرجلهم وما حسمهم (لم يكوه لمنع سيلان الدم). وفي رواية فبعث رسول الله ﷺ في طلبهم قافة فأتى بهم؛ قال فأنزل الله تبارك وتعالى في ذلك: ﴿إِنَّمَا جَزَٰٓؤُاْ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَسْعَوْنَ فِى ٱلْأَرْضِ فَسَادًا﴾. وقال أنس: فلقد رأيت أحدهم يكدِم (يعض) في الأرض بفيه عطشاً حتى ماتوا. وفي البخاري قال جرير بن عبد الله: فبعثني رسول الله ﷺ في نفر من المسلمين حتى أدركناهم وقد أشرفوا على بلادهم، فجئنا إلى رسول الله ﷺ قال جرير: فكانوا يقولون الماء، ويقول رسول الله ﷺ النار. وقد حكى أهل التواريخ والسير أنهم قطعوا يدي الراعي ورجليه، وغرزوا الشوك في عينيه حتى مات، وأدخل المدينة ميتاً، وكان اسمه يسار، وكان نوبيا. وكان هذا الفعل من المرتدّين سنة ست من الهجرة[111].

استشعر بعض الفقه الحرج حيال هذه القسوة البادية في العقاب، فذهب إلى القول بأن حكم الرسول في العرنيين منسوخ بآية الحرابة، وأنها نزلت معاتبةً للرسول، ناهية عن المثلة؛ نقل الطبري في تفسيره عن الوليد بن مسلم: «ذاكرت الليث بن سعد ما كان من سمل رسول الله ﷺ أعينهم،

---

(110) السابق، ص 870.

(111) السابق، ص 84، 85.

وتركه حسمهم حتى ماتوا. فقال سمعت محمد بن عجلان يقول: أنزلت هذه الآية على رسول الله ﷺ معاتبة في ذلك، وعلَّمه عقوبة مثلهم: بالقتل والقطع والنفي، ولم يسمل بعدهم غيرهم» ونقل عن أنس بن مالك قوله «ما مثَّل رسول الله قبل ولا بعد، ونهى عن المثلة»، كما حكى عن السدي أن الرسول لم يسمل أعينهم بل همَّ به «فنهاه الله عن ذلك، وأمره أن يقيم فيهم الحدود كما أنزلها الله عليه» في الآية[112]. ولكن فريقاً آخر من الفقه رأى في فعل الرسول قصاصاً عادلاً لأنه «إنما سمل أعين أولئك لأنهم سملوا أعين الرعاة»، وقد عقّب القرطبي على هذا الرأي بقوله «لا إشكال، ولا لوم، ولا عتاب، إذ هو مقتضى الكتاب، قال تعالى: ﴿فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَٱعْتَدُواْ عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ﴾ **[البقرة: 194]**، فمثَّلوا فمُثِّل بهم. إلا أنه يحتمل أن يكون العتاب إن صح على الزيادة في القتل، وذلك تكحيلهم بمسامير محماة وتركهم عطاشى حتى ماتوا»[113].

هنا ستبدو الجزاءات الواردة في آية الحرابة (التقتيل ـ وهو مصدر للفعل قتَّل وليس للفعل قَتَل ـ والتصليب، وقطع الأيدي والأرجل من خلاف، والنفي) عقوبات مخففة بالقياس إلى ما تم إنزاله، حسب الروايات، بالعرنيين (قطع الأيدي والأرجل، سمل الأعين بمسامير محماة، منع الماء حتى الموت، ثم التحريق)، مما يستدعي التمعن في عقوبات الآية ذاتها من جهة الثقافة الاجتماعية التي تحملها. لا أعني، بالضبط، محاكمة هذه الثقافة الاجتماعية الخشنة إلى المعايير «الفنية» المعاصرة لحقوق الإنسان، فليس بمقدور أي تشريع (ولو كان في إطار ديني) أن ينفلت من بصمة الثقافة التي يصدر فيها (لأنه يصدر عنها). ولكن أعني قراءتها إلى جوار المطلق الإيماني الأخلاقي الذي يمثل جوهر الدين في ذاته، بغرض التأكيد أن التشريع لا ينتمي إلى هذه المنطقة المطلقة، بل يصدر ـ باعتباره أحد التجليات التفصيلية للاجتماع ـ عن منطقة أكثر التصاقاً بالواقع وبالجانب الغريزي من الإنسان. ما أعنيه هو، فقط، التوقف أمام تاريخيتها الواضحة، من منظور رؤيتنا الحالي.

---

(112) الطبري، **تفسير**، م 24، ج 6، ص 550.

(113) **الجامع**، السابق، ص 86.

د ـ الخروج على الحاكم

بوجه عام، يكاد الفقه الإسلامي أن يرادف بين مفهوم الجماعة (المجتمع أو الدولة) والحاكم أو الإمام، فمعارضة الحاكم هي انشقاق على الجماعة التي لا يجوز مفارقتها. وفيما يفرق الشافعي بين المعارضة العنيفة المقترنة بحمل السلاح وبين الاختلاف في الرأي، الذي يوصف فقهياً بالبدعة، يعتبر مالك أن البدعة التي يروج لها أصحابها تدخل في باب البغي الموجب للقتل، ولو لم يقترن بالسلاح أو الخروج، وهو ما بني عليه جواز قتل المعتزلة والإباضية لمجرد البدعة، أو للفساد الحاصل عنها[114]. يقول القرطبي «من شقّ عصا المسلمين وخالف إمام جماعتهم، وفرّق كلمتهم، وسعى في الأرض فساداً بانتهاب الأهل والمال، والبغي على السلطان، والامتناع من حكمه يقتل.. وقال عليه السلام: إذا بويع لخليفتين فاقتلوا الآخر منهما»[115].

في واقع الأمر، كانت هذه حصانة «سياسية» ذات تأسيس ديني، تحصلت عليها الأنظمة السنية الحاكمة من خلال تحالفها التقليدي المبكر مع الفقه. لقد ظلت الأبواب مشرعة، طوال حقبة التدوين، بين الأغراض السياسية، والمفاهيم الفقهية، والروايات المرفوعة التي كانت بصدد التجميع والتحول إلى «نصوص» تحت مسمى السنة. كان النص «السني» لا يزال مفتوحاً، ومن خلاله تسربت المفاهيم السياسية المطلوب ترويجها وفي مقدمتها مفهوم الطاعة الذي حظي بخدمات «تنصيصية» مكثفة، كانت تعكس في الحقيقة الهاجس الأهم لدى الأنظمة، هاجس المنافسة على السلطة. وهو السياق الذي ظهرت فيه أحاديث الصبر على ظلم الحاكم «وإن أخذ مالك وجلد ظهرك» لأن من فارق الجماعة (الإمام) قيد شبر مات ميتةً جاهليةً[116].

التكافؤ في الدماء

تكلم الفقهاء المسلمون عن التكافؤ بين الزوجين من جهة المكانة

---

(114) انظر كتابي **السلطة في الإسلام 2**، نقد النظرية السياسية، **الفصل** الخاص بالخلافة.

(115) **الجامع**، م 4، ج 7، ص 131.

(116) **نقد النظرية السياسية**، السابق. وانظر **السلطة في الإسلام**. العقل الفقهي السلفي، السابق، المبحث المعنون السنة بين سلطة النص ونص السلطة.

الاجتماعية كشرط صحة في عقد الزواج، يترتب على تخلفه جواز فسخ العقد أو إبطاله من قبل القضاء. وهو شرط يكشف عن الحضور المباشر للاجتماع في التشريع الفقهي، ويعبر عن نوع من الطبقية بالمقاييس المعاصرة، فكيف يمكن وصف التكافؤ في الدماء كشرط من شروط العصمة، يترتب على تخلفه عدم استحقاق القصاص؟ بدوره يكشف هذا الشرط عن الحضور المباشر للاجتماع، ولكنه كما يستدعي الحديث عن الطبقية، يستدعي الحديث عن قسوة منافية للروح الإنساني، لا يجوز صدورها عن الأخلاق الإلهية. يقول القرطبي «إن العبد سلعة من السلع تباع وتشترى، ويتصرف فيه الحر كيف يشاء، فلا مساواة بينه وبين الحر ولا مقاومة». ولذلك فهو ينسب إلى جمهور الفقهاء عدم قتل الحر بالعبد، وهو بعينه قول جعفر الصادق مؤسس الفقه الشيعي الإمامي[117]. وقد أسهب الشافعي، في الأم، في هذا الباب، وصرح بأن دم الكافر لا يكافىء دم المؤمن، ودم العبد لا يكافىء دم الحر، ولم يكتف في التأسيس لذلك بالروايات الآحادية، ولا بالاجماع، بل قرنه بتأويله الخاص للقرآن: «﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلۡقِصَاصُ فِي ٱلۡقَتۡلَىۖ﴾ فكان ظاهر الآية، والله أعلم، أن القصاص إنما كتب على البالغين المكتوب عليهم القصاص لأنهم المخاطبون بالفرائض، إذا قتلوا المؤمنين، بابتداء الآية، وبقوله (فمن عفى له من أخيه شيء) لأنه جعل الأخوة بين المؤمنين فقال إنما المؤمنون أخوة، وقطع ذلك بين المؤمنين والكافرين.. وقوله تعالى: ﴿وَمَن قُتِلَ مَظۡلُومٗا فَقَدۡ جَعَلۡنَا لِوَلِيِّهِۦ سُلۡطَٰنٗا فَلَا يُسۡرِف فِّي ٱلۡقَتۡلِۖ﴾ لا يجوز فيها إلا أن يكون: كل نفس محرمة القتل فعلى من قتلها القود، فيلزم من هذا أن يقتل المؤمن بالكافر المعاهد، والمستأمن، والمرأة والصبي من أهل الحرب، والرجل بعبده وعبد غيره مسلماً كان أو كافراً، والرجل بولده إذا قتله. وإما أن يكون قول الله عز وجل ﴿وَمَن قُتِلَ مَظۡلُومٗا﴾: ممن دمه مكافىءٌ دم من قتله. وكل نفس كانت تقاد بنفس بدلالة كتاب الله، أو سنة، أو إجماع. وهنا أولى معانيه به، والله أعلم، لأن عليه دلائل منها: قول رسول الله ﷺ لا يُقتل مؤمن بكافر، والإجماع على أن لا يقتل المرء بابنه إذا قتله. والإجماع على أن لا يقتل الرجل بعبده، ولا بمستأمن من أهل دار الحرب، ولا بامرأة من

(117) انظر المبحث الثاني من هذا الفصل، فقرة 2.

أهل دار الحرب، ولا صبي.. وكذلك الرجل الحر بالعبد بحال. ولو قتل حرٌّ ذميّ عبداً مؤمناً لم يقتل به»[118].

في هذا النموذج التأويلي كان أمام الشافعي دلالتان يمكن للنص أن يتحمل بإحداهما؛ الأولى: دلالة الإطلاق التي تحرم قتل كل نفس، وهي تعبر عن الروح الأخلاقي الكلي، والثانية: دلالة التقييد التي تحرم قتل بعض النفوس من دون بعض، وهي تعكس الواقع الاجتماعي العملي. اختار الشافعي الدلالة الثانية، فما الذي يحكم اختيار الدلالات في التأويل؟

ليست المسألة، في الحقيقة، مسألة «اختيار» بالمعنى المطلق. ثمة جملة من الإكراهات المضمرة التي تصدر عن الثقافة الاجتماعية، وعن تكوينات الذات. على المستوى السطحي يشير التأويل إلى عملية احتكاك مباشر مع النص، وفق ما يبدو أنه قوانين صادرة من داخل النص ذاته (إشارات اللغة)، وفيها يبدو النص حاكماً أو مؤثراً، وليس محكوماً أو متأثراً. ولكن التأويل ينطوي، في الواقع، على عملية إسقاط مزدوجة (من قبل الثقافة الكلّيّة ودوافع الذات) على النص، مما يشير إلى معطيات صادرة من خارج النص تشارك في إنتاج دلالاته. الجامع النهائي لهذه المعطيات هو الثقافة الاجتماعية، التي لا تعبِّر عن حضورها دائماً بشكل مباشر وصريح.

أتكلم هنا على كل تأويل وكل نص، سواء كان دينياً أو غير ديني، بسبب طبيعة العلاقة بين اللغة ككائن اجتماعي والمطلق العقلي، الذي لا يبدو اجتماعياً خالصاً. خصوصية النص والتأويل الدينيين تأتي من خصائص اللغة الدينية التي تمزج ـ خصوصاً في منطقة التشريع ـ بين واقعية الاجتماع وخلفية الروح المطلق (الإيماني الأخلاقي)، وتبدو، لذلك في كثير من الأحيان، ذات قوام غائم حمّال أوجه.

الواضح ببساطة انحياز التأويل لمعطيات الثقافة، أعني اجتماعيات الرق، على حساب الروح الأخلاقي أو جوهر الدين، الذي ينبع من مبادىء كُلّيّة تتعاطى مع الإنسان ككائن أو مخلوق إلهي؛ الله هو رب الإنسان بما هو كذلك، وليس رب الأحرار دون العبيد، الذين صاروا كذلك لأسباب تفصيلية

---

(118) انظر **الأم**، ج 6، ص 32 وما بعدها. وانظر البيهقي، **أحكام القرآن للشافعي**، ص 274، 275.

لاحقة على الخلق، في ظروف اجتماعية قابلة للتغير. الانحياز إذاً فعل بشري (تديّن)، وليس حكماً إلهياً صادراً عن (الدين).

كنت قد تساءلت، منذ البداية عن دلالة «الانصياع» لاجتماعيات الرق، ليس فقط من قبل التشريع الاجتهادي (الفقه)، بل من قبل التشريع النصي ذاته؛ فالنص القرآني لم يتخذ موقفاً ابتدائياً يحرم الرق بنهي حاسم، أو يشير إلى مجافاته الصريحة للروح الأخلاقي (الإنساني) بل تعامل معه كواقع اجتماعي معترف به، توضع له الأحكام كما هو بحالته، رغم التوجهات التحضيضية التي توحي باستهداف التخفيف من آثاره السلبية. الدلالة هنا هي أن الاجتماع يفرض ذاته على التشريع في النص ذاته، وهو ما أعنيه بتكرار الإشارة إلى أن التشريع، ولو كان دينياً، ينتمي دوماً للاجتماع، فإباحة العبودية تشريع لا يجوز إسناده إلى الجوهر الأخلاقي للدين.

في الحالة اليهودية اتخذت التوراة الموقف ذاته، فلم تحرم الرق، بل اعترفت به كواقع اجتماعي مقبول في حق العبريين أنفسهم، ووضعت، مع النصوص الرئيسية اللاحقة، قواعد لحالات الاسترقاق، وحقوق الرقيق، والتزاماتهم: فيمكن للإسرائيلي أن يبيع نفسه بسبب الفقر، وقد تبيعه المحكمة لسداد دينه، أو للتعويض عما سرقه. وهو يخدم سيده لمدة ست سنوات ثم يتحرر، ويستطيع شراء حريته قبل انتهاء المدة إذا دفع الثمن. ويُحظر استرقاقه فوق هذه المدة. وذلك خلافاً للعبد الكنعاني الذي يخدم سيده وورثته إلى الأبد، ولا يجوز عتقه أو بيعه إلى الغريب.

ومع ذلك فإن التوراة كانت صريحة في تحريم دم العبد ولو كان كنعانياً، فلم تفرق بين الحر والعبد في استحقاق القصاص عن القتل، ففي سفر الخروج «وإذا ضرب إنسان عبده أو أمته بالعصا فمات تحت يده ينتقم منه»[119]. ويشرح ابن ميمون ذلك بقوله «سواء من يقتل إسرائيلياً أو عبداً كنعانياً يقص منه. وإذا قتل بطريق الخطأ ينفى. وسواء من يقتل عبده أو عبد غيره يقتص منه»[120] ولكن هذه الحماية ظلت، بالطبع، قاصرة على الدائرة اليهودية، فلم تصل إلى العبد الغريب، شأنه في ذلك شأن الحر الغريب. ومن

---

(119) الخروج 21/20.

(120) مشنا توراة، كتاب الجنايات، تشريعات القاتل 2/10.

اللافت أنها وفرت للعبد الكنعاني، رغم أنه من الأغيار، ما لم توفره للحر الغريب. الأمر الذي يجد تفسيره في المواضعات الاجتماعية ذات الطابع المصلحي؛ حضور الكنعاني على الأرض لم يكن طارئاً، ولذلك كان استغلاله في الرق يمثل مصلحة اقتصادية، إلى جانب الدوافع الاجتماعية والنفسية ولذلك تم وضع قواعد تشريعية خاصة بالعبد الكنعاني تهدف إلى استيعابه بالاحتواء داخل المجتمع الإسرائيلي، فكان يُعمَّد تعميداً يهودياً، يلزم بمقتضاه بأوامر ونواهي الشريعة، ويخدم إلى الأبد، ولا يجوز عتقه أو بيعه إلى الغريب، وإذا أصابه سيده عمداً أو خطأ يسترد حريته، ومع ذلك لا يتزوج من إسرائيلية، وإن فعل نسب الولد إلى أمه.

لم يخل الفقه الإسلامي من فريق ينتصر للمساواة في حرمة الدم؛ فقد ذهب أبو حنيفة مع البعض إلى أن الحر يقتل بالعبد، والمسلم يقتل بالذمي. وهو موقف متقدم بالطبع، ولكنه لم يؤسس ذاته تأسيساً أخلاقياً كلياً، أعني لم يناقش المسألة من زاوية التنافي مع العدالة الإنسانية كجزء من المطلق الديني (غياب النقاش من هذه الزاوية ليس خاصاً بالفقه، فنحن نفتقر إليه على مستويات الفكر الإسلامي السلفي المتعددة، من الكلام إلى الفلسفة، إلى الأدب). ظاهرياً كان النقاش يدور عبر آليات الفقه التقنية، التي تتعاطى مع الأدلة الحاضرة في «النصوص»، ولذلك ظل هذا الفريق عاجزاً عن تقديم العصمة لدم غير المسلم ما لم يكن معاهداً (داخلاً في الأمان بعقد الذمة، أو مأذوناً له بالدخول). هذه الآليات التقنية هي التي أدت بالشافعي إلى سحب عصمة الدم عن المسلم «العبد» إذا قتله «الذمي» الحر. وهكذا صارت المسألة كما يلي: الإسلام لا يفيد صاحبه ما لم يكن حراً، والحرية لا تفيد صاحبها ما لم يكن مسلماً. اجتماع.

ـ 3 ـ

الاستعارة النصية والإحالة الضمنية

الدية ـ المعاقلة ـ القسامة

لم يقدم النص القرآني في خصوص القتل معالجة تفصيلية على النسق القانوني؛ فمن الناحية الموضوعية: لم يتناول بنية الجريمة تناولاً تعريفياً، سواء

في الركن المادي (الفعل أو الأفعال التي ينتج عنها إزهاق الروح) أم الركن المعنوي (القصد الجنائي أو توجه الإرادة إلى الفعل والنتيجة)[121]. ومن الناحية الإجرائية: لم يتكلم في طرق الإثبات، أو قواعد الاتهام، أو المحاكمة، أو التنفيذ، ولكنه تناول العقوبة فتبنى القصاص أي الإعدام كعقوبة أصلية يجوز العفو عنها من قبل ولي الدم مقابل الدية، أو بدون مقابل. ولم ينص على كيفية تنفيذ القصاص، ولا على مقدار الدية.

المعنى اللازم هنا هو أن القرآن يحيل في ذلك كله (ما لم يرد في شأنه نص) على النظام العرفي السائد. في بعض الأحيان كانت هذه الإحالة تتخذ شكل الإقرار الصريح من قبل الرسول (بالقول، أو الممارسة العملية أو بهما معاً) وهو ما سيكتسب لاحقاً وصف السُنَّة التقريرية أو العملية. وفي ما عدا ذلك كانت الإحالة تسفر عن ذاتها بفعل السكوت النصّي ذاته، أي كان النظام العرفي يقدم مفرداته التشريعية بشكل تلقائي طبيعي لسد الفراغ. وكثير من هذه المفردات سوف ينتقل إلى الفقه عبر الآثار المنقولة عن الصحابة، والروايات التي ستُنْحَل على الرسول. نظرياً، لم يكن الفقه مستعداً للقبول أو الإقرار بفكرة العرف (الجاهلي) كمصدر تكميلي للشريعة، فيما هو في الواقع يمارس ذلك عملياً تحت مسمى السنة، أو قول الصحابي، أو قول التابعي، أو عمل أهل المدينة[122].

---

(121) في المقابل، ورغم أن النص التوراتي بدوره لم يقدم تأصيلاً نظرياً شاملاً، إلا أن تناوله للمسألة كان أكثر تفصيلاً، كما يظهر من النص الآتي: «إن ضربه بأداة حديد فمات فهو قاتل» إن القاتل يقتل. وإن ضربه بحجر يد مما يقتل به فمات فهو قاتل، إن القاتل يقتل. أو ضربه بأداة يد من خشب مما يقتل به فهو قاتل، إن القاتل يقتل.. وإن دفعه ببغضه، أو ألقى عليه شيئاً بتعمد فمات، أو ضربه بيده بعداوة فمات فإنه يقتل الضارب لأنه قاتل سفر العدد، 16/35 ـ 21.

(122) الصورة ذات الملامح التشريعية المكتملة أو شبه المكتملة للجريمة والعقوبة التي ستظهر بعد تبلور الفقه الإسلامي ستتكون عبر الشروح والسوابق القضائية التي ستعتمد على «نصوص» ثانوية، تماماً كما حدث في الفقه اليهودي. التشابه لافت بين الفقهين عموماً في مسار التكون، واصطناع النصوص، ومنهج تناول المواد من جهة التقسيم والترتيب وكثير من المصطلحات مشتركة بين الفقهين فيما يتعلق بجريمة القتل مثل الحديث عن القتل المباشر والقتل بالتسبيب (يذهب ابن ميمون في مشنا التوراة إلى عدم القصاص في القتل غير المباشر، وهو ما انتهى إليه أبو حنيفة) والحديث عن آلات القتل (بمحدد أو بغير محدد)، ومصطلح شبه العمد، وقتل الجماعة بالواحد، والقسامة. الانتماء للعقل الديني ذاته، مع التقارب النسبي بين البيئات=

نصَّ القرآن على القصاص، وهو حكم من أحكام النظام العرفي الجاهلي، ولكنه عاد فأسنده إلى مبدأ كلّي هو ضرورته للضبط الاجتماعي «ولكم في القصاص حياة يا أولي الألباب»، ودعا إلى تطبيقه على حقيقته كوسيلة لتحقيق العدالة، فنهى عن ممارسات التميز الجاهلية التي كانت تتجاوز القصاص بدافع العصبية من خلال قتل الجماعة مقابل الواحد أو الحر مقابل العبد، أو الرجل مقابل المرأة ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلۡقِصَاصُ فِي ٱلۡقَتۡلَىۖ ٱلۡحُرُّ بِٱلۡحُرِّ وَٱلۡعَبۡدُ بِٱلۡعَبۡدِ وَٱلۡأُنثَىٰ بِٱلۡأُنثَىٰۚ﴾.

وترك القرآن كيفية استيفاء القصاص لهذا لنظام العرفي. بعض الروايات تنقل عن الرسول القول بأنه «لا قود إلا بحديدة» أي بالسيف، وبهذا قال أبو حنيفة، بينما ذهب الجمهور إلى أن مقتضى القصاص هو أن يقتل القاتل بمثل ما قتل[123]، واحتج لذلك بالآية ﴿فَمَنِ ٱعۡتَدَىٰ عَلَيۡكُمۡ فَٱعۡتَدُواْ عَلَيۡهِ بِمِثۡلِ مَا ٱعۡتَدَىٰ عَلَيۡكُمۡۚ﴾، يقول القرطبي «لا خلاف بين العلماء أن هذه الآية أصل في المماثلة في القصاص، فمن قتل بشيء قتل بمثل ما قتل به. وهو قول الجمهور ما لم يقتله بفسق كاللوطية وإسقاء الخمر فيقتل بالسيف. وللشافعي قول إنه يقتل بذلك فيتخذ عود على تلك الصفة ويطعن به في دبره حتى يموت، ويُسقى عن الخمر ماء حتى يموت، وذهب الجمهور إلى أن من قتل بالنار أو السم يقتل بذلك. وأما القود بالعصا فقال مالك في إحدى الروايتين: إنه إن كان في القتل بالعصا تطويل وتعذيب قتل بالسيف رواه عنه ابن وهب، وقاله ابن القاسم. وفي الأخرى يُقتل بها وإن كان فيه ذلك، وهو قول الشافعي. واتفق علماؤنا أنه إذا قطع يده ورجله وفقأ عينه قصد التعذيب فعل به ذلك كما فعل النبي بقتلة الرعاء (العرنيين) وذهب طائفة إلى خلاف ذلك فقالوا لا قود إلا بالسيف، واحتجوا لذلك بما رُوي عن النبي ﷺ «لا قود إلا بحديدة»، وبالنهي عن المثلة. وقوله «لا يعذِّب بالنار إلا رب النار». والصحيح ما ذهب

= الاجتماعية، أو بالأحرى عدم التفاوت الشاسع بين هذه البيئات داخل المنطقة السامية، خصوصاً في العصور السابقة على الحداثة، قد يقدم تفسيراً لهذا التشابه الفقهي، ولكنه لا يمنع من مناقشة «التأثر» الناجم عن الاحتكاك الثقافي في مرحلة التدوين، انظر الفصل الثاني.

(123) انظر ابن قدامة، **المغني**، ج 7، ص 685، وانظر ابن العربي، **أحكام القرآن**، ج 1، البقرة 194. وانظر القرطبي **الجامع**، م 21 ج 2، ص 236، 237.

إليه الجمهور لما رواه الأئمة عن أنس بن مالك أن جارية وجد رأسها قد رُمي بين حجرين فسألوها: من صنع هذا بك، أفلان، أفلان؟ حتى ذكروا يهودياً فأومأت برأسها، فأخذ اليهودي فأقر، فأمر به رسول الله ﷺ أن ترض رأسه بالحجارة. وفي رواية فقتله رسول الله ﷺ بين حجرين، وهذا نص صريح صحيح وأما استدلوا به من حديث جابر فحديث ضعيف عند المحدثين، لا يروى من طريق صحيح، ولو صح لقلنا بموجبه، وأنه إذا قتل بحديدة قُتل بها، يدل على ذلك حديث أنس. وأما النهي عن المثلة فنقول أيضاً بموجبها إذا لم يمثل، فإذا مثل مثلنا به، يدل على ذلك حديث العرنيين، وهو صحيح أخرجه الأئمة وقوله «لا يعذب بالنار إلا رب النار» صحيح إذا لم يحرق، فإن حرق حرق، يدل عليه عموم القرآن»[124].

وأنا لا أنقل هذا النص الطويل عن القرطبي بغرض النقاش حول المادة الفقهية التي يتضمنها، بل بغرض استحضار أجواء الثقافة الاجتماعية التي يحملها، والتي تعلن بوضوح عن فضائها الزمني (التاريخي) والجغرافي الخاص، وهو فضاء يستطيع فهم التعاطي المباشر وشبه الحسي مع مفهوم العدالة. كانت التوراة قد حذت حذو التشريعات الآشورية والبابلية المجاورة في منهج العقاب بالمماثلة، ففي اللاويين «إذا أحدث إنسان في قريبه عيباً، فكما فعل كذلك يفعل به، كسر بكسر، وعين بعين، وسن بسن. كما أحدث عيباً في الإنسان كذلك يحدث فيه»[125]. وفي قانون حمورابي «إذا فقأ رجل عين ابن رجل فعليهم أن يفقأوا عينه» و«إذا كسر عظم رجل فعليهم أن يكسروا عظمه»[126]. ولكن التوراة التي تجاوزت التفاوت الطبقي في قانون حمورابي حين ساوت في القصاص بين الأحرار والعبيد، أقرت صراحة بمبدأ شخصية العقوبة في القصاص «لا يقتل الآباء عن الأولاد، ولا يقتل الأولاد عن الآباء، كل إنسان بخطيته يقتل»[127]. على خلاف قانون حمورابي الذي

---

(124) القرطبي، **الجامع**، السابق.

(125) 24/19، 20.

(126) م 196، 197.

(127) التثنية 24/16.

كان ينص على أنه «إذا ضرب رجل بنت رجل آخر، وسبب لها إسقاط جنينها. . فإذا ماتت تلك المرأة فيجب قتل بنته»[128].

بدوره، تبنى القرآن مبدأ شخصية العقوبة «وألا تزر وازرة وزر أخرى»، و«كل نفس بما كسبت رهينة» وبشكل نسبي أوحت لغة التشريع الإجمالية في القرآن بالتخفف من الطابع الحسي الذي اتسمت به العقوبة في التوراة والتشريعات البابلية، فقد أجمل الإشارة إلى القصاص في القتل، وفيما عدا الجلد لم ينص صراحة على عقوبة بدنية مباشرة[129]. ولكن الفقه، سداً للفراغ التشريعي، ظل يقنن النظام العرفي «الجاهلي» الذي أحال عليه القرآن، والذي تم تسجيله، عبر الروايات المرفوعة وآثار الصحابة، ويستكمل من التوراة. قنن الفقه عقوبات القصاص المتماثلة في القتل والجراح، وقنّن عقوبة الإعدام بالرجم.

الدية

من النظام العرفي السائد، استعار القرآن الدية كعقوبة بدلية عن القصاص في القتل العمد وكعقوبة أصلية في القتل الخطأ. وكشأن القصاص، اكتفى القرآن بالنص صراحة على مبدأ الدية، محيلاً بذلك على النظام العرفي القبلي في ما يتعلق بأحكامها التفصيلية. وبالنقل عن هذا النظام استبقى الفقه الإسلامي أحكام الدية المتعارف عليها في المحيط العربي الجاهلي: نوع المال المقبول أداؤه غالباً (الإبل)، ومقداره (مائة)، ومسؤولية الأداء التي تتعدى الفاعل إلى عشيرته أو قبيلته (المعاقلة).

في الجاهلية كانت الدية عقوبة بدلية عن القصاص، يختارها أولياء الدم «فإن تدوه دية الملوك نقبل، وإن تأبوا نقتل، فودوه دية الملوك ألف بعير»[130] وليس في المصادر ما يدل على قيمة موحدة أو ثابتة للدية، بل تفاوت مقدارها

---

(128) م 209، 210.

(129) اعتبر بعضهم أن قانون حمورابي سجل تقدماً في مجال التقليل من العقوبات البدنية، قياساً إلى التشريعات السابقة، من خلال إحلال العقوبات المالية (الغرامات)، وهو ما يسري على التشريعات التوراتية التي تتشابه مع هذا القانون تشابهاً غير يسير. ومع ذلك تظل التشريعات البابلية والعبرية تحمل طابعاً حسياً، خصوصاً عند مقارنتها إلى القرآن.

(130) انظر **بلوغ الأرب** 2/ 22.

بحسب مكانة القتيل ومكانة قبيلته. للصريح دية كاملة، وللحليف أو الهجين نصف دية الصريح، وللمرأة نصف دية الرجل[131] وقد فرضت بعض القبائل مقدار الدية التي تدفعها، من باب البطش وإعلان القوة، فكان الغطاريف وهم عشيرة الحارث بن عبد الله بن يشكر يأخذون للمقتول منهم ديتين مقابل دية واحدة يدفعونها للآخرين، و«كان لبني عامر بن يشكر ديتان، ولسائر قومه دية واحدة»[132]. وعلى العكس من ذلك «كان بنو الأسود بن رزق يؤدون في الجاهلية ديتين ديتين، ويؤدي غيرهم من بني الدليل دية دية» وذلك من باب الكرم والترفع عن المساومة في الدماء[133] وفي ما بين قريظة والنضير كانت دية النضيري ضعف دية القرظي[134].

وتذكر المصادر أن أول من حكم في الديات بمائة من الإبل في الجاهلية هو أبو سيارة العدواني، الذي كان يفيض بالناس من المزدلفة بينما ينسب بعضهم هذا الحكم إلى عبد المطلب بن هاشم، وهو الحكم الذي أقره الرسول وقضى به[135]. يقول القرطبي «وثبتت الأخبار عن رسول الله ﷺ أن الدية مائة من الإبل، ووداها ﷺ في عبد الله بن سهل المقتول بخيبر لحويصة ومحيصة وعبد الرحمٰن، فكان ذلك بياناً على لسان نبيه عليه السلام لمجمل كتابه»[136].

ينسب القرطبي تقدير الدية (بمائة من الإبل) مباشرة إلى الرسول، فهو من السنة، دون إشارة إلى كونها سنة تقريرية. هذا سلوك مفهوم من وجهة نظر العقل الفقهي الذي يعمل من داخل منظومة «أصولية» محددة ومغلقة. لا يدخل في اختصاص هذه المنظومة البحث في الجذور الاجتماعية أو التاريخية للحكم الفقهي، فقط هي معنية بالمصدر «الإسلامي» للحكم، أي بدليله

(131) انظر **الأغاني** 2/ 170.

(132) **الأغاني** 12/ 48، 53.

(133) ابن هشام، **السيرة**، 3/ 22.

(134) انظر **السنن الكبرى** ج 8، ص 25. والبيهقي **أحكام القرآن للشافعي** ج 1 ص 268.

(135) صبح **الأعشى** 1/ 435 وانظر ابن سعد، **الطبقات**، 1/ 89.

(136) القرطبي، **الجامع**، م 3، ج 5، ص 218.

حسب تراتيبه الأصول الشافعية (الكتاب، السنة، الإجماع..). على أنه بغضّ النظر عن حدود التخصص الفقهي، لم تكن المسألة واردة أصلاً على مستوى التفكير بالنسبة إلى العقل الديني المحكوم بفرضية مسبقة عن إلزامية الفعل (أو القول) الصادر عن الرسول، باعتباره ناطقاً باسم الوحي، وبالتالي فإن إلزامية الحكم بمائة من الإبل، لا ترجع إلى النظام العرفي الذي أقر به الرسول، بل ترجع إلى إقرار الرسول فهذا الإقرار هو المصدر المباشر الذي فصل مجمل القرآن، أي إن القرآن حين سكت عن التفصيل لم يكن يحيل على النظام العرفي، بل كان يحيل على «سنة» الرسول، أي على نوع آخر من الوحي. ولكن بما أن الرسول، حسب ما هو ثابت فعلياً، يأخذ من الواقع العرفي، فمعنى ذلك أن الوحي يحيل على الواقع العرفي، وهي ذات النتيجة التي لا يصرح بها العقل الفقهي. رغم الإشارة أحياناً إلى أفعال نبوية «غير دينية»، لم يتكىء العقل الفقهي على فكرة التمييز بين المستويات المتعددة لأفعال الرسول وأقواله. وبوجه عام لم يفرق العقل الديني التوحيدي داخل محتوى الوحي بين ما هو ديني خالص وما ليس كذلك، وبالتالي لم يكن وراداً بالنسبة له التعاطي مع فكرة الفصل بين الدين كمطلق ثابت والتشريع كمعطي اجتماعي متغير، ولو كان محمولاً على نص. خارج العقل الديني، ظلت أنساق التفكير التقليدية، التي كانت يونانية في مجملها، تمارس التعقل من الداخل (داخل الذات)، ولم تقف أمام فكرة «الاجتماع» كمعطى كلي مستقل (له قوانينه الخاصة، التي لا يكفي لإدراكها منهج التعقل الذاتي الداخلي) يمكن إضافته كطرف ثالث إلى ثنائيات الجدل المتعددة التي تنطلق دائماً من الذات (الذات والله ـ الذات والكون. الذات والطبيعة ـ الذات والذات)[137].

النتيجة هنا هي أن فعل الرسول المستعار مباشرة من الواقع الاجتماعي المتغير يصير حكماً ثابتاً لا يجوز تغييره؛ يقول الشافعي «الدية الإبل. دية الحر المسلم مائة من الإبل، لا دية غيرها كما فرض رسول الله» وهو قول طاووس، وقال ابن المنذر «دية الحر المسلم مائة من الإبل في كل زمان»[138].

---

(137) انظر المقدمة، هامش 3.

(138) **الجامع**، السابق.

عملياً وفي المدى القصير، كان على الفقه مواجهة الواقع المتغير من مكان إلى مكان (التغير على المستوى الزمني البعيد لم يكن وارداً بوضوح)، فرجع الشافعي في الجديد عن قوله، وذهب مع البعض إلى أن «على أهل الإبل مائة من الإبل، وعلى أهل الذهب ألف دينار وهم أهل الشام ومصر والمغرب. . وعلى أهل الورق إثنا عشر ألف درهم وهم أهل العراق وفارس وخراسان» واستند في ذلك إلى أن عمر بن الخطاب قوّم دية الإبل بهذا المقدار. وفي رواية أخرى نقلها عبيدة عن عمر أنه «جعل الدية على أهل الذهب ألف دينار، وعلى أهل الورق عشرة آلاف درهم، وعلى أهل البقر مائتي بقرة، وعلى أهل الشاء ألف شاة، وعلى أهل الإبل مائة من الإبل، وعلى أهل الحلل مائة حلة». يضيف القرطبي «قال أبو عمر: في هذا الحديث ما يدل على أن الدنانير والدراهم صنف من أصناف الدية، لا على وجه البدل والقيمة»[139].

في هذه الحالة سيكون من الواضح أن عمر هو مصدر التشريع المباشر. ولكن ذلك لا يستتبع ـ فقهياً الإقرار بأن الاجتماع المتغير أدى إلى تشريع متغير، بل يستتبع، بالضبط، القول بأن عمر يملك صلاحية التشريع فيما لم يرد بشأنه نص (هنا يتم تجاهل أن ثمة نص في المسألة يحدد الدية بالإبل)، باعتباره صحابياً، وأميراً للمؤمنين أي حاكماً. لاحقاً، وبحسب الأصول الشافعية، لن يكون جائزاً للحاكم العادي، ولا لغيره، أن يجتهد خارج قواعد المنظومة الأصولية التي تلزمه ليس فقط بالكتاب والسنة حسب فهم السلف، بل أيضاً بالإجماع والقياس.

المعاقلة

نموذج مثالي لتشريع تاريخي، أعني لتشريع ناتج عن بنية اجتماعية منقرضة أو في طريقها إلى الانقراض. تعني المعاقلة مسؤولية العشيرة أو القبيلة عن دفع الدية الواجبة على أحد أفرادها بسبب ارتكابه القتل. وهي مأخوذة من العقل، أي ربط الإبل في فناء القتيل كدية مدفوعة مقابل الدم. وتعد خروجاً على أصل المسؤولية الفردية ومبدأ شخصية العقوبة.

تاريخياً، ظلت المجتمعات القبلية محتفظة ببقايا من فكرة المسؤولية

---

(139) السابق. وانظر الرازي، **مفاتيح الغيب**، م 5، ج 10، ص 184.

الجماعية، وهي ظاهرة قديمة يمكن فهمها في السياق الاجتماعي للتاريخ الذي تبلور فيه النظام القبلي، والذي أدى إلى ظهور «القبيلة» ككيان جماعي مستقل ومعادي غالباً بالنسبة للكيانات الجماعية الأخرى، وككيان مهيمن ولكنه محتاج وحاضن بالنسبة إلى أفراده. وفقاً للعرف كانت القبيلة العربية مسؤولة عن الأفعال التي تصدر عن أي فرد من أفرادها حيال القبائل الأخرى، وتزيد درجة المسؤولية حسب درجة القرابة من الفاعل، بعصبة الأب، بدءاً من أهله إلى عشيرته وصولاً إلى القبيلة. وبحسب العرف تجاوزت المسؤولية حدود الدية وضمان الأموال، إلى إباحة الدم، فإذا امتنع أهل القاتل عن تسليمه للقصاص، وهو ما كان يقع غالباً، أو عجز أولياء الدم عن قتله لأي سبب انتقل «حقهم» في القصاص إلى قرابته المباشرة ثم إلفى الذين يلونهم من العصبات حتى عموم القبيلة. وفي اليمن القديمة تم تقنين هذه المسؤولية في النصوص المكتوبة، فقد «ورد في نَصّ مدوَّن بالمسند أنه إذا وقع القتل في مكان ما ولم يُعرف القاتل أو يُسلَّم إلى الحاكم، يُمهَل أهله أربعة أيام للبحث عنه وتسليمه، فإن لم يُسَلَّم يصادر حصاد الجماعة، أو يصادر ما عندهم من مال، ويودع في خزانة الحكومة أو المعبد رهناً إلى صدور حكم الملك أو الحاكم»[140]. وقد اخترع العرف الجاهلي وسائله الخاصة لتنظيم هذه المسؤولية، وضبط الآثار الناجمة عنها، وذلك من خلال النظام المعروف بالخلع أو الطرد، بأن تعلن القبيلة إسقاط حمايتها عن «الخليع» بإجراءات معينة تتضمن إشهاد الشهود، وحينئذ تنتفي مسؤوليتها الجماعية عن أفعاله بما في ذلك الضمانات المالية، ويبقى للمتضرر استيفاء حقه من الخليع بصفته الفردية. ومن هذه الوسائل أيضاً تعارف الجاهليين على أن أهل القرى لا يعقلون عن أهل البادية ولا أهل البادية عن أهل القرى، وهو حكم سينتقل إلى الفقه الإسلامي بعد إسناده إلى عمر بن الخطاب.

وفقاً للقاعدة العامة في التشريع الإسلامي المبكر ـ وهي سريان العرف العربي كأصل في ما لم يرد فيه نص مخالف ـ ظلت أعراف المعاقلة سارية في الإسلام، ثم قننها الفقه كما هي، بعد تأسيسها على فعل الرسول أو السنة. وكان الرسول قد أقر هذه الأعراف صراحة منذ بداية الهجرة، وتكرر النص

(140) جواد علي، **المفصل**، ج 5، ص 448، 449.

عليها في صحيفة المدينة «المهاجرون من قريش على ربعتهم يتعاقلون بينهم، وهم يفدون عانيهم بالمعروف والقسط بين المؤمنين. وبنو عوف على ربعهم يتعاقلون معاقلهم الأولى، كل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين. وبنو ساعدة على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى. وبنو الحارث. . . وبنو جشم. . وإن المؤمنين لا يتركون مُفْرحا بينهم أن يعطوه بالمعروف في فداء أو عقل»[141]. وكالعادة ينسب الفقه الحكم إلى الرسول باعتباره بداية المصدرية في الإسلام. يقول القرطبي «قوله تعالى ﴿وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ﴾ ليس فيه إيجابها على العاقلة أو على القاتل، وإنما أخذ ذلك من السنة. . وثبتت الأخبار عن النبي المختار محمد ﷺ أنه قضى بدية الخطأ على العاقلة، وأجمع أهل العلم على القول به. وفي إجماع أهل العلم أن الدية في الخطأ على العاقلة دليل على أن المراد من قول النبي لأبي مرمثة حيث دخل عليه ومعه ابنه: «إنه لا يجني عليك ولا تجني عليه» العمد دون الخطأ. وأجمعوا على أن ما زاد على ثلث الدية على العاقلة، واختلفوا في الثلث والذي عليه جمهور العلماء أن العاقلة لا تحمل عمداً ولا اعترافاً ولا صلحاً، ولا تحمل من دية الخطأ إلا ما جاوز الثلث، وما دون الثلث في مال الجاني. وقالت طائفة: عقل الخطأ على عاقلة الجاني قلّت الجناية أو كثُرَت، لأن من غرم الأكثر غرم الأقل، كما عقل العمد في مال الجاني قَلّ أو كثر، هذا قول الشافعي. . وتنجم الدية على العاقلة في ثلاثة أعوام على ما قضاه عمر وعلي»[142].

حين أقر الرسول أعراف المعاقلة أقرها بحالتها الجاهلية، فنصوص الصحيفة تشير إلى «معاقلهم الأولى»، وتتحدث عن العقل في صيغة العموم «يعطوه بالمعروف في فداء أو عقل»، وليس في المصادر ما يدل على أن المعاقلة الجاهلية كانت محصورة في دية الخطأ من دون دية العمد. فإذا كان الفقه قد انتهى إلى حصر المعاقلة في دية الخطأ، فهل يعني ذلك أن الفقه تقدم خطوة إلى الأمام في باب التقليص من فكرة المسؤولية الجماعية دعماً لمبدأ شخصية العقوبة؟ يقول القرطبي «لا شك أن إيجاب المواساة على العاقلة خلاف قياس الأصول في الغرامات وضمان المتلفات. والذي وجب على العاقلة لم

---

(141) انظر **الصحيفة** عند ابن هشام، السابق.

(142) **الجامع**، السابق، ص 217، 220، 221.

يجب تغليظاً ولا أن وزر القاتل عليهم ولكنه مواساة محضة»[143] العاقلة هنا لا تتأسس على فكرة «المسؤولية» سواء كانت مباشرة صريحة كما هي في أصلها التاريخي، أو ضمنية مفترضة كما يطرحها التنظير المعاصر، بل تتأسس على فكرة التضامن الاجتماعي التي يسميها القرطبي المواساة. وهو تأسيس تقدمي بالنظر إلى احتفائه بفكرتي العدل والتعاطف معاً. ولكنه لا يغطي المسألة من جهة تاريخها الاجتماعي، أعني لا يتطابق مع سبب وجودها في محيطها الأول، وبالتالي يصلح لتبرير استمرارها في الفقه، وليس لتفسير حضورها في العرف الجاهلي الذي أقره الرسول. كان أبو حنيفة ـ الأقرب زمنياً من النص ـ أصرح وعياً بعلاقة النص ببيئته الأولى، فاعتبر، دون تكلف، أن أساس المعاقلة «النصرة» كما كان في الجاهلية، ولذلك أوجبها على ديوان القاتل. ويطلق الديوان على سجل الجندية والعطايا الذي أنشأه عمر بن الخطاب، «فقد جمع عمر بين الناس، وجعل أهل كل ناحية يداً، وجعل عليهم قتال من يليهم من العدو»، قال الفقيه الحنفي الجصاص «ويجعل ذلك (عقل الدية) في أعطياتهم إذا كانوا من أهل الديوان»[144].

القسامة

العِجْلة المكسورة العنق

في المصطلح الجاهلي تعني القسامة أن «يقسم من أولياء الدم خمسون نفراً على أن استحقاقهم دم صاحبهم إذا وجدوه قتيلاً بين قوم ولم يعرف قاتله، فإن لم يكونوا خمسين أقسم الموجودون خمسين يميناً، ولا يكون فيهم صبي ولا امرأة ولا مجنون ولا عبد، أو يقسم بها المتهمون على نفي القتل عنهم. فإن حلف المدّعون استحقوا الدية، وإن حلف المتهمون لم تلزمهم الدية»[145]. وتشير المصادر إلى حالات واقعية تم فيها تطبيق القسامة في قريش قبل الإسلام، وتنسب الحكم بها إلى أبي طالب بن عبد المطلب، وإلى الوليد بن المغيرة، وأبي سفيان بن حرب: استأجر خداش بن عبد الله العامري

---

(143) السابق، ص 217.

(144) الجصاص، **أحكام القرآن**، النساء 92.

(145) **لسان العرب** 12/ 481، وانظر **تاج العروس** 9/ 26.

رجلاً من بني هاشم فانطلق معه في إبله إلى الشام، فمر به رجل من بني هاشم قد انقطعت عروة جوالقه، فقال للأجير: أغثني بعقال أشد به عروة جوالقي، فأعطاه عقالاً فشد به جوالقه. فلما نزلوا عقلت الإبل إلا بعيراً واحداً، فقال العامري ما شأن هذا البعير لم يُعقل من الإبل؟ فقال الأجير ليس له عقال. فحذفه العامري بعصاً كان فيها أجله. فمر به رجل من أهل اليمن فقال له: إذا شهدت الموسم فناد يا آل قريش؟ فإذا أجابوك فنادي يا آل بني هاشم؟ فإن أجابوك فاسأل عن أبي طالب فأخبره أن فلاناً (خداش) قتلني في عقال، ومات وكان خداش قد قدم إلى مكة فسأله أبو طالب: ما فعل صاحبنا؟ قال مرض فأحسنت القيام عليه، وتوفي، فوليت دفنه. قال أبو طالب قد كان أهل ذلك منك. فمكث حيناً، ثم إن الرجل اليماني وافى الموسم وسأل عن أبي طالب حتى لقيه فقال له: أمرني فلان أن أبلغك رسالة: إن فلاناً قتله في عقال فأخبره بالقصة، وخداش يطوف بالبيت لا يعلم بما كان. فقام رجال من بني هاشم إلى خداش فضربوه، وقالوا قتلت صاحبنا، فجمد. وقال له أبو طالب: اختر منا إحدى ثلاث: إن شئت أن تؤدي مائة من الإبل، فإنك قتلت صاحبنا، وإن شئت حلف خمسون من قومك أنك لم تقتله فإن أبيت قتلناك به، فأتى قومه فقالوا نحلف»[146].

وهي وسيلة إثبات لجريمة القتل في حالة ما إذا كان القاتل مجهولاً، أو كانت الأدلة على ارتكابها من قبل أحد بعينه غير كافية مع توافر الشبهة التي تثير الاتهام، وهو ما يعرف باللوث، كأن يضبط المدعى عليه (المتهم) متلطخاً بدم القتيل من دون شهادة كافية أو مقبولة، أو كأن يوجد في داره حال قتله مع وجود عداوة ظاهرة بينهما.

وهي، بالطبع، وسيلة إثبات غير يقينية، تقوم على القرينة، وتفترض المسؤولية الجماعية. ومع ذلك يمكن فهم العلاقة بينها وبين نوعية الاجتماع الديموغرافي في مجتمع صحراوي قبلي، تتوزع تجمعاته السكانية توزيعاً منفصلاً على أساس العشيرة أو القبيلة، مع القبول بفكرة المسؤولية الجماعية

---

(146) انظر جواد علي، **المفصل**، ج 5، ص 602، 603. وانظر محمد بن حبيب، **المحبر**، ص 328.

حيال الأفعال الصادرة عن أفرادها، وهي ذات النوعية من الاجتماع التي كانت النصوص الإسلامية تعالجها، والتي ظلت، في مجملها، قائمة حتى عصر التدوين الفقهي.

أقر الرسول القسامة «على ما كانت عليه في الجاهلية»[147]، روى مسلم، وأبو داود، والبيهقي عن سهل بن أبي حمة: «انطلق عبد الله بن سهل ومحيصة بن مسعود إلى خيبر، فتفرقا في النخل، فقتل عبد الله بن سهل، فاتهموا اليهود، فجاء أخوه عبد الرحمٰن، وأبناء غمه حويصة ومحيصة إلى النبي ﷺ فتكلم عبد الرحمٰن في أمر أخيه وهو أصغر منهم فقال رسول الله ﷺ: كبّر الكُبْر، فتكلما في أمر صاحبهما، فقال رسول الله ﷺ: يقسم خمسون منكم على رجل منهم فيدفع برمته (الحبل الذي يربط به عند القصاص)، فقالوا: أمر لم نشهده، فكيف نحلف»[148]. وبذلك تمثل القسامة نموذجاً للتشريع الفقهي المنقول عن العرف الجاهلي عبر «السنة».

ومع ذلك يضفى عليها بعض الفقه تأسيساً قرآنياً بالاستناد إلى قاعدة «شرع من قبلنا شرع لنا»، ففي تعليقة على الآيات من 67 إلى 73 من سورة البقرة يقول القرطبي «في قصة البقرة هذه دليل على أن شرع من قبلنا شرع لنا وقال به طوائف من المتكلمين وقوم من الفقهاء، واختاره الكرخي، ونص عليه ابن بكير القاضي من علمائنا (يقصد المالكية)، وقال القاضي أبو محمد عبد الوهاب: هو الذي تقتضيه أصول مالك ومنازعه في كتبه، وإليه مال الشافعي. وقد قال الله ﴿فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقْتَدِهْ﴾[149].

تقول التوراة:

«إذا وجد قتيل في الأرض التي يعطيك الرب إلهك لتمتلكها واقعاً في الحقل لا يُعلم من قتله، يخرج شيوخك وقضاتك، ويقيسون إلى المدن التي حول القتيل، فالمدينة القربى من القتيل يأخذ شيوخ تلك المدينة عجلة من

---

(147) انظر **صحيح مسلم** 5/ 101.

(148) **صحيح مسلم**، كتاب القسامة، وانظر أبو داود، **السنن**، كتاب **الديات**. وانظر البيهقي، **السنن الكبرى** كتاب القسامة.

(149) **الجامع**، م 1، ج 1، ص 318.

البقر لم يحرث عليها، لم تجرّ بالنير، وينحدر شيوخ تلك المدينة بالعجلة إلى وادٍ دائم السيلان لم يحرث فيه ولم يزرع، ويكسرون عنق العجلة في الوادي، ثم يتقدم الكهنة بنو لاوي، لأنه إياهم اختار الرب إلهك ليخدموه ويباركوا باسم الرب، وحسب قولهم تكون كل خصومة وكل ضربة. ويغسل جميع شيوخ تلك المدينة القريبين من القتيل أيديهم على العجلة المكسورة العنق في الوادي، ويصرّحون ويقولون: أيدينا لم تسفك هذا الدم وأعيننا لم تبصر. أغفر لشعبك إسرائيل الذي فديت يا رب، ولا تجعل دم بريء في وسط شعبك إسرائيل. فيغفر لهم الدم، فتنزع الدم البريء من وسطك إذا عملت الصالح في عيني الرب»[150].

تظهر هذه الآيات من سفر التثنية وجه الشبه بين القسامة اليهودية والقسامة الجاهلية التي أقرها الإسلام، فقوامها في الحالتين هو الحلف الجماعي عند وقوع القتل المجهول فاعله. أما أوجه الاختلاف فتظهر من عدة نواحي: فالنص التوراتي لم يحدد عدد المستحلفين، بينما اشترط العرف الجاهلي خمسين حالفاً أو خمسين حلفاً. وفيما اعتمد النص التوراتي القسامة كوسيلة «نفي» بحيث يكتفي باستحلاف المدعى عليهم، من دون المدّعين من أولياء الدم، تتردد القسامة الإسلامية بين أن تكون وسيلة للإثبات أو وسيلة للنفي فالظاهر من حديث حويصة ومحيصة (حسب الرواية المشار إليها عند مسلم والبيهقي وأبي داود، وهي ذاتها رواية مالك) أنها أداة إثبات يبدأ فيها المدعون بالأيمان، فإن حلفوا استحقوا، وإن نكلوا حلف المدعى عليهم خمسين يميناً وبرئوا، «وهو قول أهل المدينة والليث والشافعي وأحمد» أي الجمهور. ولكن بعض الروايات الأخرى للحديث تشير إلى كونها أداة نفي، كرواية الزهري عن أبي سلمة بن عبد الرحمٰن عن رجال من الأنصار أن النبي ﷺ قال لليهود وبدأ بهم: «يحلف منكم خمسون رجلاً» فأبوا، فقال للأنصار استحقّوا قالوا نحلف على الغيب يا رسول الله! فجعلها رسول الله دية على يهود» وهو قول الثوري والكوفيين الذي احتجوا بأن اليمين تكون على المدَّعى عليه، وأن ذلك هو «الأصل المقطوع به

(150) التثنية 21/ 911.

في الدعاوى لقول الرسول ﷺ «لو يُعطى الناس بدعواهم لادَّعى ناس دماء رجال وأموالهم ولكن اليمين على المدعى عليه»[151].

تخلو القسامة العربية من الطابع الطقوسي الذي يسم التشريع اليهودي: بقرة ذات مواصفات خاصة، تذبح في وادي لم يحرث فيه ولم يزرع، ثم يغسل شيوخ المدينة أيديهم بالماء، ويقسمون بصيغة محددة مشفوعة بالدعاء، ويتم ذلك كله تحت إشراف الكهنة اللاويين. وهي بقايا من تراث التديّن البدائي، الذي برزت فيه الطقوس الحسية ذات الطابع الرمزي كمكون أساسي يكاد يختزل فكرة الدين؛ فإضافةً إلى الذبح، وهو طقس قديم في الاجتماع الديني استُخدم كمقدمة أو كتمهيد للاتصال بالكائن الأعلى، وكأداة للتطهر والتكفير (القربان ـ التضحية)، يحضر غسل الأيدي بالماء، وهو بدوره طقس منتشر بين العديد من الشعوب القديمة يرمز إلى البراءة من الدم[152].

كامتداد طبيعي لحركة الاجتماع احتفظت اليهودية بطقوس التديّن العبري السابق على موسى، بما في ذلك النظرة إلى مفهوم التوحيد ذاته، ولفترة طويلة لاحقة لن يبدو التوحيد اليهودي توحيداً مجرداً بالمعنى المطلق؛ فرغم أن الله «صار هو الإلٰه الوحيد والخالق الذي يقيم عهداً شخصياً مع الإنسان» إلا أنه ظل إلٰهاً خاصاً بأبناء إسرائيل. وقد بدأ تكريس السبت على اسم الرب قبل خروج العبريين من مصر، «ثم وجدوا فيه رمزاً لليوم الذي استراح فيه الله من أعماله في خلق العالم. وتبنوا عيد الفصح السنوي المعروف عند الساميين، وعدلوه ليرمز إلى فرارهم من العبودية في مصر، وكان يجري ليلة اكتمال بدر الربيع فتأكل كل عائلة خروفاً منذ الغروب حتى الفجر، وتمسح بدمه مداخل الخيمة أو المنزل»[153].

كانت مدرسة الاجتماع الوضعي الفرنسية قد انتهت مع دوركايم وموس إلى القول بأن الظاهرة الدينية برمتها، وليس فقط الشق الطقوسي منها، هي ظاهرة اجتماعية، فبحسب دوركايم أصول المقولات العقلية جميعاً تكمن في

---

(151) انظر **صحيح مسلم**.

(152) سنقرأ لاحقاً في العهد الجديد «فلما رأى بيلاطس أنه لا ينفع شيئاً، بل بالأحرى يحدث شغب، أخذ ماء وغسل يديه قدام الجميع قائلاً إني بريء من دم هذا البار» متى 27/ 24.

(153) انظر: أديب صعب، **الأديان الحية**، دار النهار، ص 122، 123.

الحياة الاجتماعية، بما في ذلك المقولات التي تتعلق بالمقدس وما يتصل بها من أفعال (طقوس أو شعائر)، «فهي إجابة عن حاجات جماعية محددة، ولا يمكن أن تصدر إلا عن تجارب وانطباعات جماعية سابقة»[154] ولأن الشيء لا يكون مقدساً في ذاته، بل يصبح كذلك من جراء الأثر الواقع عليه بفعل الاعتقاد في قوة علياً من جنس المانا أو الأورندا أو النومان، فإن الشيء المقدس هو في حقيقته رمز، والشعائر أو الطقوس هي في حقيقتها رموز لوقائع اجتماعية متعلقة به.

قدم دوركايم هذه الأفكار باعتبارها نتائج تجريبية مستقاة من تحليله للطوطمية الاسترالية «التي ظهر له من خلالها وجود علاقة دينية بين الفرد وعشيرته أو قبيلته أو وسطه الاجتماعي. فتلك العلاقة ذات الطابع القداسي أظهرت له، كما بدت وراء أصل كل دين، أن الطوطم هو الوجه الآخر للمقدس، فهو الانعكاس الرمزي على المستوى الديني للجماعة البشرية. وهكذا يخلص إلى أن الوقائع الاجتماعية تفسِّر الوقائع الدينية. فكل دين له أصل اجتماعي، وبهذا فإن سلطة الطقوس تفسِّر على أنها ميراث اجتماعي»[155]. ومن خلال تحليله للأضحية يؤكد مارسيل موس على هذا الطابع الاجتماعي للطقوس «ويبرز تعذر تواجد الأضحية من دون جماعة بشرية» وهو ما ينطبق على سائر المظاهر الشعائرية «فهي تشهد على الحضور الدائم للتجمعات البشرية سواء ككتل متشكلة أو كمجتمع ممثل بواسطة أحبار أو لاويين أو كهنة موكول إليهم من طرفه القيام بوظائف التوسّط مع المقدس، فكل أضحية مسبوقة بطقوس، هي عبارة عن استهلال للدخول في المقدس، تعزل مقدمها عن عالم الناس اليومي، وتكون ملحقة بطقوس تطهير تعيد إدخال هذا الأخير في حضرة القوم الناطق باسمهم»[156].

ما أخضعه دوركايم للتحليل «التجريبي» كان في الواقع مظاهر «التديّن» وليس جوهر «الدين»؛ التديّن هو الممارسة البشرية للمطلق المفارق، الذي

---

(154) ميشال ميسلان، **علم الأديان**، المركز الثقافي العربي، ص 74. وانظر دوركايم، **الأشكال الأولية للحياة الدينية**.

(155) ميسلان، السابق، ص 74، 75.

(156) السابق، ص 79، 80.

وحده، يستحق وصف الدين، وهو غير قابل للتجريب. سحب دوركايم نتائج بحثه الميدانية على فكرة المطلق معتبراً الدين والتديّن شيئاً واحداً عنوانه «الظاهرة الدينية»، وهو انطلق في ذلك من فرضيته القائلة بأن مقولات الفكر جميعاً، بما في ذلك مقولة الدين، اجتماعية. المشكل في هذه الفرضيّة هو أنها هي بذاتها محل النزاع. فمقولة الدين تعني تحديداً أنه فكرة مطلقة مفارقة، أي قادمة من خارج الاجتماع، الأمر الذي لا يمكن البت فيه من خلال التجربة، وهو ما يجوز تعميمه على سائر مقولات الفكر الكلّيّة.

ومع ذلك تبقى نتائج دوركايم في شأن الطقوس والشعائر نتائج صحيحة، فهي بالفعل اجتماعية. ليس لأن نموذج التحليل الطوطمي قابل للتعميم على مظاهر التديّن، ولكن أيضاً وببساطة لأنها متغيرة ومتنوعة فيما بين أنماط التديّن المختلفة، عبر التاريخ، بل وعلى مستوى المذاهب والفرق داخل نمط التديّن الواحد. وهذا هو ما أعنيه بالقول بأن الطقوس تنتمي إلى التديّن أي الشق الاجتماعي من الدين، وليس إلى المطلق أي الشق الثابت فيه[157].

- 4 -

ولاية الدم

القود والحق العام

يمكن، ببساطة تفسير غياب فكرة الحق العام عن النظام العرفي الجاهلي بغياب الدولة، فكيف يمكن تفسير غياب هذه الفكرة عن النص القرآني إذا كان يخاطب دولة، أو كان يستهدف إنشاء دولة؟ لقد أشار النص القرآني صراحة إلى حق وليّ الدم في تسلم القاتل كي يقتص منه بنفسه، فجعل له سلطاناً في القتل، ودعاه إلى عدم الإسراف فيه ﴿وَمَن قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِۦ سُلْطَٰنًا فَلَا يُسْرِف فِّى ٱلْقَتْلِ إِنَّهُۥ كَانَ مَنصُورًا﴾ **[الإسراء: 33]**، وتم تطبيق ذلك عملياً في

---

(157) التاريخ الاجتماعي للطقوس هو موضوع الكتاب الثاني من هذه الدراسة المطولة حول التاريخ الاجتماعي للتدين الإسلامي، وسيكشف منهج المقارنة المزدوجة داخل أنماط التدين التوحيدي (يهودي - مسيحي - إسلامي)، وداخل أنماط التمذهب الإسلامي (سني - شيعي - إباضي) عن الأصول الاجتماعية (الديموغرافية - الثقافية - النفسية - وحتى الاقتصادية). للتباينات الطقوسية.

ممارسات الرسول، فسَّلم القاتل لأولياء الدم، وقال عند فتح مكة «من قتل له قتيل فهو بخير النظرين، إن أحب أخذ العقل، وإن أحب فله القود»[158]. وهو يستخدم مصطلح القود الجاهلي الذي فرضه السياق الاجتماعي القبلي، حيث كان القاتل يُقاد إلى أولياء الدم كي يقتلوه. وقد ظل الفقه يستخدم هذا المصطلح رغم حديثه ـ بعد تبلور الدولة ـ عن سلطة الإمام في إقامة الحدود واستيفاء القصاص. استبقاء النص للقود هو ببساطة ترجمة لمواضعات الاجتماع القبلي الجاهلية التي كانت سائدة وقت نزوله، والتي كانت تفتقر إلى الدولة، أما الحديث اللاحق من قبل الفقه عن اختصاص أولي الأمر باستيفاء العقاب من دون إنكار لحق ولي الدم، فهو ترجمة لمواضعات الاجتماع الجديدة، التي صارت تعرف الدولة من دون أن تتلاشى منها القبيلة.

في المراحل المبكرة لم يتوقف الفقه طويلاً أمام فكرة الحق العام أو قصر سلطة استيفاء القصاص على الدولة. فمع الإقرار بحق أولي الأمر أو واجبهم في إقامة الحدود وتنفيذ أحكام الشريعة، لم ينكر أحد على أولياء الدم حقهم في أخذ القصاص بأيديهم. وفي النقاش الذي جرى حول عبارة «فقد جعلنا لوليه سلطاناً» انصبّ الجدل على ما إذا كان السلطان يعني حق الولي في القتل أم حقه الاختيار بين القتل، والدية، والعفو الكامل. يقول الطبري «اختلف أهل التأويل في معنى السلطان الذي جعل لوليّ المقتول فقال بعضهم: إن شاء استقاد منه فقتله بوليه، وإن شاء عفى عنه، وإن شاء أخذ الدية، ونقل ذلك عن ابن عباس. وقال آخرون: بل ذلك السلطان هو القتل»[159]. ورغم أن بعضهم معتمداً على قراءة أخرى للآية، اعتبر الخطاب موجهاً إلى الرسول والأئمة من بعده، إلا أن ذلك لم يغير من بقاء حق ولي الدم في الانتقام لنفسه بنفسه، يضيف الطبري «(فلا يسرف في القتل) اختلف القراء في قراءة ذلك، فقرأته عامة قراء الكوفة «فلا تُسرف بمعنى الخطاب لرسول الله ﷺ والمراد به هو والأئمة من بعده، يقول: فلا تقتل بالمقتول ظلماً غير قاتله،

---

(158) رواه الربيع عن الشافعي مسنداً إلى شريح الكعبي، انظر القرطبي، **الجامع**، م 1، ج 2، ص 168. وانظر الطبري، **التفسير**، م 8، ج 15، ص 75. وانظر الرازي، **مفاتيح الغيب**، م 10، ج 20، ص 161.

(159) الطبري، **التفسير**، السابق.

وذلك أن أهل الجاهلية كانوا يفعلون ذلك إذا قتل رجل رجلاً عمد ولي القتيل إلى الشريف من قبيلة القاتل فقتله بوليه وترك القاتل، فنهى الله عز وجل عن ذلك عباده، وقال لرسوله ﷺ قتل غير القاتل بالمقتول معصية وسرف، فلا تقتل به غير قاتله، وإن قتلت القاتل بالمقتول فلا تمثل به. وقرأ ذلك عامة أهل المدينة والبصرة (فلا يسرف) بالياء بمعنى فلا يسرف ولي المقتول فيقتل غير قاتل وليه. وقد قيل: عنى به: فلا يسرف القاتل الأول. والصواب من القول في ذلك عندي أن يقال: إنهما قراءتان متقاربتا المعنى، وذلك أن خطاب الله تبارك وتعالى نبيه بأمر أو نهي في أحكام الدين، قضاء منه بذلك على جميع عباده، وكذلك أمره أو نهيه بعضهم، أمر منه ونهى جميعهم، إلا فيما دل فيه على أنه مخصوص به بعض من دون بعض فإذا كان ذلك كذلك بما قد بينا في كتابنا (كتاب البيان عن أصول الأحكام) فمعلوم أن خطابه بقوله «فلا تسرف في القتل» نبيه ﷺ وإن كان موجهاً إليه أنه معنى به جميع عباده، فكذلك نهيه ولي المقتول أو القاتل عن الإسراف في القتل»[160].

في النموذج العبري كان الوعي بفكرة «الشعب» قديماً. ومع الإلحاح على طلب الأرض، كان من الطبيعي أن تحضر فكرة «الدولة» مقترنة بفكرة «القانون» وعرف التشريع اليهودي المبكر مفهوم «القضاء» الذي تطور إلى مؤسسة وظيفية متخصصة ذات طابع ديني قومي مختلط[161]. نصّت التوراة كمبدأ عام على أنه

---

(160) السابق، ص 76.

(161) الوعي بفكرة الشعب الناجمة عن التجربة السابقة على موسى، جعلت التدين اليهودي المبكر يبدو كما لو كان تعاقداً اختيارياً بين الجماعة العبرية والله. في الربط بين فكرة الشعب والقانون والدولة في التاريخ العبري، انظر اسبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، الفصل 17. يشرح اسبينوزا هذه العلاقة كنوع من «العقد الاجتماعي» الثيوقراطي، لإنشاء دولة، الله فيها ملك، والشعب هو الجماعة العبرية، «أصبح تشريع الدولة هو مجموع قوانين الله وأوامره في هذه الدولة. إذاً كان القانون المدني والدين، الذي يتلخص كما رأينا في طاعة الله، شيئاً واحداً. وبعبارة أخرى لم تكن عقائد الدين تعاليم بل مجموعة من القوانين والأوامر، وكانت التقوى تعد عدالة، والفسوق جرماً وإثماً، فمن ترك دينه لا يعود مواطناً، فلم يكن هناك أي فرق بين القانون المدني والدين». يشرح ذلك المكانة المركزية للتشريع (وهو اجتماع بشري) في الديانة اليهودية. وهي المكانة التي تضاءلت أهميتها في الطرح المسيحي البكر والمبكر، الذي ورد على لسان المسيح وهو ينادي بالعودة إلى المطلق الأخلاقي، وفي الطرح المعدل على لسان بولس وهو يعلن أن الشريعة ليست من جوهر الدين، أو ليست الجزء الأهم في الدين. في=

«لا يموت القاتل حتى يقف أمام الجماعة للقضاء»[162]، وسحبت المشنا هذا المبدأ على جميع الجرائم التي يعاقب عليها بالإعدام[163]. ومع ذلك سيعود النص التوراتي المتأخر نسبياً، في سفر التثنية إلى تقرير حق وليّ الدم في استيفاء القصاص بنفسه «إذا كان الإنسان مبغضاً لصاحبه فكمن له وقام عليه وضربه ضربة قاتلة فمات، ثم هرب إلى إحدى تلك المدن، يرسل شيوخ مدينته ويأخذونه من هناك، ويدفعونه إلى وليّ الدم فيموت»[164]. وهو تنوع مفهوم على المستوى التشريعي، يعكس تعدد البيئات والمفاهيم الاجتماعية التي تطورت فيها النصوص اليهودية عبر عصر تدوين بالغ الطول[165].

فكرة الحق العام فكرة قانونية وقديمة، وهي لصيقة بسلطة الدولة كنظام اجتماعي طبيعي، أعني كمفهوم مدني، ومع ذلك فهي، في حالة الدولة الدينية، تختلط بالحق الإلٰهي. في الخط العام لفلسفة العقاب التوراتية ترتبط العقوبة بمفهوم الطاعة الواجبة لله، ومن ثم فإن أحد أهم أغراضها هو تسكين غضب الرب الناجم عن اقتراف المعصية وهو غرض مفهوم في الإطار العام للعقل الديني، وسوف نقرأه بوضوح لدى الفقه الإسلامي في التقسيم التقليدي للجرائم والعقوبات إلى حدية وغير حدية فجميع الجرائم تنطوي على خرق للطاعة، وبالتالي فهي اعتداء على حق الله، وإن كان هذا المعنى أكثر وضوحاً في الجرائم الحدية التي تقدرت عقوباتها من قبل الله كحق خالص له، لا يجوز تبديلها أو التنازل عنها من قبل المجني عليه، أو إصدار العفو بشأنها من قبل الإمام أو السلطان، وهو بالطبع تقسم استنتاجي غير نصي.

مع استقرار الدولة، وتراكم الأحكام السلطانية، وتبلور أدوات التأصيل التقنية، سيكون بإمكان الفقه الإسلامي التصريح بأن استيفاء القصاص حق

= التدين الإسلامي وبتأثير نسبي من الجوار اليهودي، عادت إلى هذه المكانة أهميتها، وإن على نحو مخفف بعض الشيء.

(162) العدد، 35/ 12.

(163) مشنا توراة، كتاب الجنايات، تشريعات القاتل 1/ 5.

(164) التثنية 19/ 11 ـ 13.

(165) انظر المقدمة، فقرة 2.

مقصور على سلطة ولي الأمر، وما لم نقرأه مثلاً في كتب مالك ومؤلفات الشافعي وتفسير الطبري، سنقرأه عند القرطبي المتوفى سنة 671هـ في النص الآتي: «لا خلاف أن القصاص في القتل لا يقيمه إلا أولو الأمر، فرض عليهم النهوض بالقصاص وإقامة الحدود وغير ذلك، لأن الله سبحانه خاطب جميع المؤمنين بالقصاص، ثم لا يتهيأ للمؤمنين جميعاً أن يجتمعوا على القصاص، فأقاموا السلطان مقام أنفسهم في إقامة القصاص وغيره من الحدود»[166]. يعبر النص عن تطور في الثقافة الفقهية، وعبارته «لا خلاف على أن القصاص لا يقيمه إلا أولو الأمر» يلزم صرفها إلى فقه القرن السابع الهجري المتأثر باجتماعيات الدولة، لا إلى مقاصد النصوص المبكرة التي صدرت عن اجتماعيات القبيلة.

- 5 -

السرقة

تباينات التشريع وعقوبة القطع

كقاعدة عامة، تعاقب التوراة على السرقة بالغرامة المالية، ففي سفر الخروج «إذا سرق إنسان ثوراً أو شاة فذبحه وباعه يعوّض عن الثور بخمسة ثيران وعن الشاة بأربعة من الغنم.. وإن وجدت السرقة بيده حية ثوراً كان أم حماراً أم شاة يعوض باثنين. وإن أعطى صاحبه فضة أو أمتعة للحفظ فسرقت من بيت الإنسان، فإن وجد السارق يعوّض باثنين.. في كل دعوى جناية من جهة ثور أو حمار، أو شاة أو ثوب، أو مفقود ما، يقال إن هذا هو، يقدم إلى الله دعواهما، فالذي يحكم الله بذنبه يعوض باثنين»[167]. وكما يستفاد من شرح المشنا، فإن الأصل في هذه العقوبة هو التغريم بضعف القيمة، وهو يسري على الأشياء الحية وغير الحية، أما التغريم بخمسة أمثال أو أربعة أمثال القيمة فلا يسري إلا في الثور والشاة فقط في حالة ذبح الحيوان أو بيعه بعد سرقته[168].

---

(166) **الجامع** م 1، ج 2، ص 163.

(167) الخروج 21، 22.

(168) كتاب الجنايات، الباب الأول 7/ 1.

وإن لم يكن لدى السارق ما يكفي للتعويض تبيعه المحكمة، فإن كانت قيمته أقل من قيمة الشيء المسروق ظل مديناً بالباقي حتى يعتق في السنة السابعة[169]. واستثناءً من هذه القاعدة اعتبرت التوراة خطف الإنسان نوعاً من السرقة وعاقبت عليه بالإعدام، ففي سفر التثنية «إذا وجد رجل قد سرق نفساً من إخوته من بني إسرائيل واسترقه وباعه يموت ذلك السارق فتنزع الشر من وسطك»[170]، وتمنح التوراة المجني عليه في السرقة حق الدفاع عن النفس والمال إلى حد إباحة القتل «فإن وجد السارق وهو ينقب فضرب فمات فليس له دم» وذلك بشرط قتله حال التلبس بالسرقة، «ولكن إن أشرقت عليه الشمس فإنه يعوَّض»[171] وبحسب المشنا فإن الحماية الجنائية التي توفرها العقوبات مقررة لصالح الإسرائيليين «فمن سرق أممياً لا يعوِّض إلا المقابل أو الثمن الأصلي»[172].

وهكذا، لم يعرف التشريع اليهودي قطع اليد كعقوبة على السرقة.

في قانون حمورابي ترد هذه العقوبة ضمن العقوبات المتنوعة المقررة للسرقة: «لو استأجر رجل عاملاً ليعتني بحقله فسلمه علف القطيع، ووضع القطيع بإشرافه، وشغله في إعداد الحقل بعقد، ثم قام العامل بسرقة البذور أو العلف، وقبض عليه متلبساً تقطع يده»[173]. يعالج النص حالة من حالات خيانة الأمانة ويلحقها بالسرقة، أما السرقة، بالمفهوم الاصطلاحي المتعارف عليه في الفقه اليهودي والإسلامي والوضعي المعاصر، فيلزم فيها الاستيلاء على المال في خفية عن الملك، وليس مجرد تغيير نية الحيازة. وقد عاقب عليها قانون حمورابي بعقوبات متعددة تتراوح في شدتها بين الإعدام (في حالة الخطف أو

---

(169) المشنا، الجنايات السرقة 3/ 11، 12.

(170) التثنية 24/ 17.

(171) الخروج 22.

(172) المشنا، السابق، 2/ 1.

(173) **شريعة حمورابي**، سابق، م 253، ص 71 وقد وردت كعقوبة على بعض الأفعال الأخرى المؤثمة جنائياً كجريمة إزالة الشارة الدالة على العبودية من جسد العبد؛ فالمادة 226 من قانون حمورابي تنص على أنه «لو قام حلاق بإزالة شارة عبد دون علم سيده، وأصبح من غير الممكن التعرف على العبد وملاحقته إن فر، تقطع يد الحلاق»، انظر **شريعة حمورابي**، ص 49.

سرقة النفس، وسرقة الأملاك المقدسة العائدة إلى الإله أو الملك) والتغريم (في حالة سرقة الأموال العادية) إما بثلاثين مثل أو بعشرة أمثال وفقاً لوضعية المالك، فـ«لو سرق رجل ثوراً أو شاة أو حماراً أو خنزيراً أو قارباً من أملاك إلٰه أو من أملاك قصر يدفع ثلاثين مثلاً، وإن كان من أملاك قروي يرد عشرة أمثاله، أما إن لم يكن لدى اللص ما يدفعه فإنه يقتل»[174].

نلاحظ التشابه بين النصوص التوراتية ونصوص حمورابي في معالجة السرقة، ليس فقط على مستوى الموضوع (في اعتماد التعويض المالي المضاعف، واعتبار الخطف سرقة مع العقاب عليها بالقتل) بل أيضاً على مستوى الصياغة كما يظهر من النص السابق، الذي يشير إلى الثور والشاة والحمار باعتبارها نماذج لأموال ذات أهمية معتبرة في سياق اقتصادي واجتماعي رعوي أو زراعي. ولا يقتصر التشابه بين التشريعين على نصوص السرقة، بل يمتد إلى غيرها من النصوص الجنائية كما في فكرة التحكيم الإلهي عند إثبات الزنا على المرأة، والنصوص المدنية كحق بيع الأولاد. الدراسات التوراتية المعاصرة تتفق على عمق وامتداد هذا التشابه، ويذهب بعضهم في تفسيره إلى القول بالاقتباس المباشر من النصوص، أو الاقتباس غير المباشر من خلال الفقه خصوصاً في المرحلة البابلية. ويمدد بعضهم ظاهرة التأثر التوراتي إلى بقية المجموعات التشريعية في الشرق الأدنى القديم بما في ذلك التشريعات المصرية، والحيثية، والآشورية الوسطى، التي يُفترض انتماؤها إلى أطر حضارية متقاربة[175].

وسواء كان التأثر صريحاً بالاقتباس المباشر، أم خفياً من خلال المثاقفات البطيئة التي تجري بشكل طبيعي بين المجتمعات المتجاورة، والتي غالباً ما تستقبل فيها الثقافة الأدنى من الثقافة الأعلى، أو كان التشابه التشريعي ناتجاً عن تشابه البنى الاقتصادية والاجتماعية، فإن التشريع، باعتباره فعلاً اجتماعياً مركباً، ينطلق أولاً من البيئة الجغرافية الأقرب، أعني أنه يصدر أساساً عن المحيط

---

(174) السابق، م 28 ص 70.

(175) انظر على سبيل المثال:

- Fred Gladstone Bratton, *A History of the Bible*, Beacon Press, Boston, n. d.

- Roland de Vaux, *Ancient Israel: Its Life and Institutions*, Tr. John McHugh, London, n. pub, 1978.

الاجتماعي الخاص، وفي جميع الأحوال يعبر عن واقع أرضي مفارق للمطلق. وبالنسبة لتشريع ديني ينسب ذاته إلى مصدر غير اجتماعي ينتصب الاقتباس كدليل مناقض. ارتبط النشاط التدويني للنصوص اليهودية الرئيسية بحقبة السبي البابلي منذ القرن الخامس قبل المسيح، وظل مفتوحاً لفترة طويلة لاحقة، قبل أن تظهر هذه النصوص في صياغاتها النهائية. وبوجه عام، فإن التاريخ العبري، الممتد عبر مراحل زمنية، ومناطق جغرافية، ومؤثرات ثقافية متعددة، يكشف عن كم لافت من المقابسات، ليس فقط على المستوى التشريعي، بل أيضاً على مستوى اللاهوت[176].

تباينات التشريع

علينا التوقف الآن أمام الاختلاف التشريعي الواضح، في ما يتعلق بالسرقة، بين النصين الرئيسيين في كل من اليهودية والإسلام، أعني التوراة والقرآن، لأننا سنلاحظ فيما بعد تقارباً لافتاً على المستوى الفقهي في الأحكام التفصيلية، خصوصاً أركان وشروط الجريمة، فحديث الفقهين يكاد يكون واحداً عن اشتراط الخفية والحرز، واشتراط كون المال المسروق منقولاً مملوكاً لغير الجاني، بحيث تسقط العقوبة بشبهة الملك.

بعيداً عن منطقة النهي الأخلاقي المشتركة في النصين، يبدو الفارق جلياً في منهج وموضوع المعالجة على السواء: تكلم النص القرآني على الجريمة في صيغة مجردة ومجملة، من غير تعريف للسرقة أو تحديد لأصناف المال المسروق ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا جَزَآءًۢ بِمَا كَسَبَا نَكَٰلًا مِّنَ ٱللَّهِ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٣٨﴾﴾ [المائدة: 38]، بينما تكلمت التوراة عن الثور والشاة والحمار، كنماذج لحالات السرقة الأكثر شيوعاً، أو كنماذج للأموال الأكثر أهمية، في صياغة ساذجة مطابقة لصياغات التشريع القديمة خصوصاً مجموعة حمورابي. موضوعياً عاقب النص القرآني بعقوبة واحدة (ليس ثمة عقوبة بدلية أو تبعية) وذات حد واحد (ليس ثمة حد أدنى وحد أقصى) على جميع ما ينطبق عليه وصف السرقة (بغض النظر عن قيمة المسروق، أو وضعية الجاني أو المجني عليه). أما التوراة فرغم تعاطيها المعروف مع العقوبات البدنية، وتقاربها مع

---

(176) انظر المقدمة، فقرة 2.

التشريعات البابلية، لم تنص على عقوبة القطع «القاسية»، واعتمدت التغريم المالي المضاعف كعقوبة أصلية ولكنها عادت فنصت على عقوبة بدلية أشد قسوة هي الاسترقاق في حال عدم القدرة على دفع الغرامة. ثم جاءت المشنا فأسقطت عن السرقة صفة التأثيم الجنائي، واعتبرتها فعلاً مدنياً لا يستحق أكثر من رد قيمة المال المسروق إذا كان المجني عليه أجنبياً.

نحن حيال تباين تشريعي جسيم صادر عن النصوص، لا مجرد خلاف فرعي ناجم عن اجتهاد الفقه. ولأن العقل الديني في مجمله يُصر على تنسيب الشرائع إلى الله، فمعنى ذلك أن لله إرادة حادثة (أي لاحقة على وجوده الأزلي) ومتغيرة (أي متنوعة حيال الوقائع المتشابهة). وسواء كان ذلك متوافقاً أم غير متوافق مع التصور التقليدي لأزلية الله ووحدانيته، فإن التغير يتعلق بمعطيات مفارقة للذات الإلهية، هي المعطيات التفصيلية التي يتناولها التشريع، أي يتعلق بالاجتماع البشري. لا أنوي هنا معاودة النقاش حول المذهب المنسوب إلى أرسطو والرواقيين، والذي يرى في القول بإرادة حادثة لله تناقضاً مع القول بأزليته، ويرى بالتالي أنه ليس ثمة مسافة زمنية يجوز تصورها بين علم الله وإرادته، فإرادته علمه. وهو المذهب الذي حام حوله بعض الإسلاميين من رموز المعتزلة كالنظام وأعاد اسبينوزا بعثه في القرن السابع عشر في دراسته النقدية للتوراة. فقط أهدف إلى القول ـ بطريقة أخرى ـ إن التشريع الوحيد المتعلق بالإرادة الإلهية هو القانون الأخلاقي الكليّ. أما التشريعات التفصيلية المتغيرة فيمليها الاجتماع البشري المتغير، وهي تكون إلهية بقدر توافقها، بالمعنى العام، مع هذا القانون الكليّ. فحيال التعدد التشريعي في الديانات التوحيدية، يتعين الاختيار بين القول بأن لله إرادات أزلية متناقضة، والقول بأن إرادة الله ذاتها هي التي اقتضت تغير التشريعات بتغير مواضعات الاجتماع.

تأثيم السرقة في ذاتها مبدأ أخلاقي يمكن تنسيبه إلى القانون الكليّ، من حيث هي فعل اعتداء ينطوي على خرق لفكرة الحق. ولذلك فهو في موضوع السرقة، الشق الثابت المشترك بين النصَّيْن. أما العقاب على السرقة مرة بالغرامة أو الاسترقاق، ومرة بقطع اليد، فلا يمكن رده إلى القانون الأخلاقي الثابت، بل إلى قوانين الاجتماع المتغيرة.

عقوبة القطع

تذكر المصادر أن قطع اليد كان عقوبة معروفة لدى العرب قبل الإسلام، وبحسب ابن حبيب في **المحبر** «قطعت قريش رجالاً في الجاهلية في السرق منهم وابصة بن خالد بن عبد الله بن عمر بن مخزوم، وعوف بن عبيد بن عمر بن مخزوم، ومرار، ثم سرق فرجم حتى مات، وعبيد الله بن عثمان بن عمرو بن كعب قطع في سرقة إبل. ومليح بن شريح بن الحارث بن أسد، ومقيس بن قيس بن عدي السهمي سرقا حليّ الكعبة في الجاهلية فقطعا»[177]. وتنسب بعض الروايات تشريع القطع على السرقة في الجاهلية إلى عبد المطلب جد الرسول، وينسبها بعضهم إلى الوليد بن المغيرة[178]. ونكاد نفهم من سكوت المصادر أنها كانت عقوبة خاصة بقريش، أما بقية القبائل العربية فقد عرفت فكرة التعويض المالي بضعف القيمة أو بعدة أضعاف منها[179]، كما في التشريعات البابلية واليهودية والرومانية. تسرُّب هذه التشريعات إلى المحيط العربي وارد ومفهوم، ولكن تفرُّد قريش بعقوبة القطع يثير شهية البحث عن دوافع التشديد لدى القرشيين، خصوصاً وأنها العقوبة التي سيعتمدها القرآن مخالفاً نصوص التوراة.

مع التسليم بالروايات الواردة في المصادر الإخبارية، والتي لم تواجه أي اعتراض في كتب التفسير، وإذا ما استبعدنا عامل الصرامة الأخلاقية الذي لم يكن حاضراً في مكة بالقدر الكافي كي يشكل بذاته دافعاً للتشدد العقابي، يبرز احتمال التأثر بالتشريع البابلي الذي كان يعاقب بقطع اليد على خيانة الأمانة بوصفها نوعاً من السرقة، خصوصاً وأن للتشريعات العراقية حضوراً واضحاً في كثير من الأعراف القانونية السائدة في مكة كما في أحكام المهر والزواج،

---

(177) انظر ابن حبيب، **المحبر**، ص 327 وانظر **تاج العروس** 5/ 253.

(178) انظر جواد علي، **المفصل**، ج 5، ص 605.

(179) السابق، ص 607. وبحسب جواد علي «لا تزال هذه العقوبة معروفة في العرف القبلي، فيدفع السارق أربعة أمثال المسروق عند أكثر العشائر العراقية في الزمن الحاضر (النصف الأول من القرن العشرين) ويسمون ذلك المربعة».

وبعض المعاملات المدنية والتجارية[180]. وقد ظهرت قريش كمجتمع تجاري متميز يجمع بين التجارة الخارجية التي تجاوزت نطاق الجزيرة وأطرافها الشامية والعراقية إلى المناطق البيزنطية وآسيا الوسطى والهند وفارس والحبشة، والتجارة الداخلية التي شكلت ما يمكن تسميته باقتصاديات الموسم المرتبطة بالحج وخدمة الكعبة، وهي وضعية تكتسب فيها الأموال المنقولة أهمية خاصة، فضلاً عن الحصانة الدينية التي تسبغها على الأموال العائدة إلى الحرم[181]. ومع ذلك تظل عقوبة القطع ـ كعقوبة بدنية قاسية ـ أقل تناغماً مع الحالة القرشية المتحضرة نسبياً، منها مع حالة القبائل البدوية المنتشرة في الصحراء، والتي لم تمارس هذه العقوبة وهو ما يدعو إلى افتراض ظروف اجتماعية خاصة طرأت بالمجتمع المكي أواخر الحقبة الجاهلية، فالروايات ترجع بحكم القطع إلى عبد المطلب أو الوليد بن المغيرة، أي إلى الفترة السابقة مباشرة على ظهور الإسلام.

وأياً كانت أسباب التفرد القرشي بحكم القطع، فقد أقر النص القرآني هذا الحكم فصار تشريعاً إلهياً، يقول القرطبي «وقد قطع السارق في الجاهلية، وأول من حكم بقطعه في الجاهلية الوليد بن المغيرة، فأمر الله بقطعه في الإسلام،

---

(180) انظر:

M. Stol, «Women in Mesopotamia» in *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 38, 2, 1995.

وانظر أيضاً:

R. Versteeg, *Early Mesopotamian Law.*

(181) حققت مكة مكانة بارزة في الجزيرة العربية لقيامها بأنشطة أخرى غير تجارية، رغم أن هذه الأنشطة لم تكن منفصلة دائماً عن شؤون التجارة. وبالإضافة إلى المناظرات الأدبية ومواسم الشعر الرفيع، كانت مكة تفتخر بالكعبة. . ولم تقتصر صلات مكة باعتبارها مركزاً تجارياً ودينياً وأدبياً بالقبائل المحلية الكبرى بالجزيرة العربية فحسب، فكانت علاقاتها مع اللخميين وتميم وعبد قيس تمكنها من اتصال غير مباشر بالثقافة الساسانية بل حتى بالثقافة الشرقية أي الهند وآسيا الوسطى. وكانت علاقاتها مع الغساسنة وأسلافهم تحمل إلى مكة، عناصر من الثقافة الرومانية والبيزنيطية، ثم إن اتصالها الوثيق بسكان الحبشة يجعلها تنفتح على شرقي إفريقيا، وكانت اليمن همزة الوصل التي يسرت التآلف مع بعض العناصر من ثقافة الهند. وكان المجتمع المكي بسبب هذا الامتزاج فريداً في الجزيرة العربية. انظر وائل حلاق، **نشأة الفقه الإسلامي وتطوره دار المدار الإسلامي**، 2007، ترجمة رياض الميلادي، ص 39، 40.

فكان أول من قطعه رسول الله ﷺ في الإسلام من الرجال الخيار بن عدي بن نوفل بن عبد مناف، ومن النساء مرة بنت سفيان بن عبد الأسد من بني مخزوم»[182].

يمكن الحديث، إذاً، عن أحكام قرآنية تقريرية، مثل الحديث عن السنة التقريرية. وهو بعينه الحديث عن خيار تشريعي (اجتماعي) من قبل النص لحكم من الأحكام المستقرة، عرفياً. وهكذا، باستخدام لغة الأصول السلفية، يمكن الحصول على اعتراف فقهي بعلاقة مباشرة بين حكم قرآني وعرف جاهلي، وهو اعتراف تلزيمي وليس مباشراً، ولا تترتب عليه ـ في الفقه ـ نتائجه المنطقية، إذ يكتسب الحكم بمجرد تضمّنه في النص بعداً إلهياً مطلقاً، ويتحول إلى معطى ثابت ومؤبَّد كجزء من قانون الإيمان، في تجاهل صريح للمعنى الاجتماعي، الكامن في عملية النقل عن العرف المتغير.

لنا أن نقرأ إقرار القرآن لهذا الحكم كنموذج لعملية النقل التي يصدر من خلالها التشريع القرآني، والتي كانت تجري، بوجه عام، في إطار الجدل المزدوج مع الواقع العربي الجاهلي، ومع التوراة. مثلت الثقافة والممارسات الجاهلية أرضية الجدل الأساسية المباشرة، بينما لعبت التوراة ما يمكن وصفه بدور المثير التشريعي الجانبي. وبغض النظر عن حجم الاستعارات والتسربات الأجنبية العائدة إلى مصادر عراقية أو يهودية أو فارسية أو بيزنطية ظلت كتلة الاجتماع الجاهلية عربية في خصائصها وسماتها الحضارية المستمدة من طبيعة البيئة، والتي تبادلت مع اللغة جدل التأثير والتأثر. وهي الخصائص والسمات التي انتقلت مباشرة إلى مفردات التشريع القرآني المحدودة نسبياً، ومنها إلى منظومة الفقه الإسلامي البالغة الاتساع، والتي بدأت في التبلور عند نهايات القرن الثاني بعد انضمام الروافد الثقافية الجديدة الناجمة عن الفتوح، وظهور السنة كمصدر تشريعي إضافي مستقل، ثم تكون علم الأصول ضمن مجموعة العلوم الكلامية والنقلية في اللغة والتفسير والتاريخ.

مزودة ببضاعتها النقلية الأصلية وأدواتها النظرية الناشئة، ستعيد المنظومة

---

(182) **الجامع** م 3، ج 6، ص 92.

الفقهية الاتصال بمنابع الثقافة التقليدية الفارسية والبيزنيطية واليهودية، إما مباشرة وإما عبر ثقافات البلاد المفتوحة. وسيترك ذلك أثره الواضح على منهج الفقه وموضوعه وحجمه الكبير.

وفي قراءة خاطئة لهذا التأثير، تقلل بعض الدراسات الاستشراقية التقليدية من أهمية المؤثرات العربية الخالصة، ليس فقط في الفقه الإسلامي بل أيضاً في التشريع النصي القرآني. وهي تنطلق في ذلك من فكرة نمطية مفادها أن المحيط الجاهلي المقفر اقتصادياً كان مقفراً أيضاً على المستوى الثقافي، ولم يمتلك ما يقدمه في مجال التشريع، وإذا كان قد توفر على بعض الممارسات القانونية فوق البدائية فهي مستعارة إما من تشريعات ما بين النهرين وإما من التوراة.

في ما يتعلق بالمنظومة الفقهية الواسعة يمكن الحديث عن دور ملموس لعبته المؤثرات الأجنبية اللاحقة عبر البلدان المفتوحة على المستوى التفصيلي في «موضوع» الفقه، وبوجه خاص على مستوى الترتيب والتبويب، والتنظيم الشكلي (التأثير الفارسي، وبعض المقابسات اليهودية والرومانية)، ومع ذلك ستبقى الكتلة الأساسية من مضمون الفقه الإسلامي مبنيةً بشكل إجمالي على النصوص الرئيسة «القرآن ـ الروايات» «السنية» بغض النظر عن درجة النحل أو التصنيع.

أما التشريعات القرآنية المنصوصة فقد كانت تصدر عن تفاعل مباشر مع الثقافة العربية الجاهلية، أعني أن هذه الثقافة هي التي لعبت حيالها دور المكوِّن المرجعي بمعنى الكلمة، وهذا واضح من الصياغات البنيوية للنص القرآني ذاته (وقد عرضت لهذه البنية بالتفصيل في مبحث سابق)، فضلاً عن الروايات الواردة في أسباب نزول الآيات ومراحل السيرة، وكذلك من النصوص «السنية» التي تولت مهمة شرح وتفصيل النصوص القرآنية. كثير من الأحكام العائدة إلى القوانين البابلية وإلى التوراة ظلت تختمر داخل البيئة العربية على مدى زمني طويل سابق على الإسلام، ويفترض أنها تطبعت بطابع هذه البيئة، بحيث صارت جزءاً من الثقافة الجاهلية التي تفاعل معها التشريع القرآني وصدر عنها. وذلك بالإضافة إلى الدور الذي لعبته التوراة كمثير تشريعي مباشر وشبه مباشر، سواء من خلال التوافق أو من خلال الاختلاف.

العبودية

الأخلاق الكلّيّة والدين

ـ 1 ـ

كانت العبودية قد صارت نظاماً اجتماعياً مقبولاً في جميع الأنظمة والحضارات «المتطورة» قبل ظهور التوراة. وفيما اعتبرها بعضهم فكرة أصيلة في الاجتماع البشري، عدها بعضهم ظاهرة مصطنعة ناجمة عن الحاجات الاقتصادية المرتبطة بالحروب[183]. لم تتمكن الفلسفة اليونانية التقليدية من الوقوف على التناقض الجسيم بين العبودية والأخلاق، ووجد فيها أفلاطون وأرسطو ظاهرة اعتيادية منسجمة مع الطبيعة، وبالتالي مع العقل[184]. ومع أن الأفكار الرواقية وقفت على هذا التناقض، فاعتبرت الرق ظاهرة منافية لمنطق الطبيعة، ونادت بوحدة الجماعة الإنسانية، إلاّ أنها لم تتمكن من إلغاء الرق أو التقليل من آثاره السلبية، رغم انتشارها المعروف في الأوساط العليا من الدولة

---

(183) قارن بين رؤسة ليفي ستراوس، ورؤية ميشيل ليريس في:

Unesco, *Race and Science*, Columbia University Press, New York, 1961.

وفي رؤية توينبي للبدايات البشرية نقرأ «وقد دجّن الإنسان بضعة أنواع من الحيوانات، كي يستحوذ على نتاجها، كالحليب والعسل، وهي حية، ثم يقتلها بقسوة ليستعين بلحمها طعاماً. وقد سطت الكائنات البشرية بعضها على بعض، فأكل لحوم البشر، والاسترقاق عرفتها مجتمعات متطورة» انظر: أرنولد توينبي، **تاريخ البشرية**، ج 1.

(184) انظر:

Karl Popper, *The Open Society and its Enemies*, vol. 1, Harper and Row, New York, 1963.

اعتبر بوبر أفلاطون واحداً من منظري التاريخ المعادين للحرية، وانتقد تقسيمه الطبقي للجمهورية، وإهماله للحرية الفردية لمصلحة فكرة الجماعة (فئة ـ طبقة). ويمتد ذلك إلى أرسطو الذي استثنى المواطن اليوناني من نظام العبودية، حيث لا يحق لليوناني استرقاق اليوناني.

الرومانية، بل على العكس من ذلك، شهدت هذه الدولة انتكاسة لافتة في حقوق العبيد، إذ كان للسيد الروماني حق التصرف في عبيده بالحياة والموت، الأمر الذي لم تمارسه الحضارات والأنظمة القانونية في الشرق القديم من الصين إلى مصر، فبابل.

بدورها لم تحقق التشريعات الدينية أي اختراق لهذه القاعدة، وبدءاً من التوراة أقرت النصوص بالعبودية كنظام اجتماعي مقبول، ولم تناقشه من حيث المبدأ، كفكرة منافية للأخوة الإنسانية، بل شرعت مباشرة في التعاطي معها وتنظيمها بأحكام تفصيلية، تضمنت المزيد من مجافاة الأخوة الإنسانية:

كقاعدة عامة تعاملت التوراة مع العبودية كأمر واقع مباح داخل الجماعة العبرية. وخلافاً للأنظمة اليونانية، التي لم تجز استرقاق اليوناني من حيث الأصل، أباحت التوراة حصول الرق على العبري إذا افتقر وأراد أن يبيع نفسه أو أولاده (كما في التشريع البابلي)، أو إذا سرق ولم تكف أمواله لسداد غرامة السرقة. ولكنها وضعت للعبد العبري أحكاماً خاصة تحض على الرفق به وعدم معاملته مثل عبيد الشعوب الأخرى أو عبيد المستوطنين «إذا افتقر أخوك عندك وبيع لك، فلا تستعبده استعباد عبد. أجير كنزيل يكون عندك.. لا تتسلط عليه بعنف بل اخش إلهك.. وأما عبيدك وإماؤك الذين يكونون لك فمن الشعوب الذين حولكم. منهم تقتنون لكم عبيداً وإماءً. وأيضاً من أبناء المستوطنين النازلين عندكم، منهم تقتنون، ومن عشائرهم الذين عندكم الذين يلدونهم في أرضكم فيكونون ملكاً لكم»[185]، ووضعت التوراة حداً أقصى لعبودية العبري، بحيث يعتق، بقوة القانون، بمرور ست سنوات على استرقاقه، أو بحلول سنة اليوبيل (السنة الآتية لسبع سنين سبتية، وهي تأتي كل خمسين سنة، وفيها تعود جميع الأملاك لمالكيها الأصليين) «إذا بيع لك أخوك العبراني أو أختك العبرانية وخدمك ست سنين، ففي السنة السابعة تطلقه حراً من عندك»[186] «أجير يكون عندك إلى سنة اليوبيل، يخدم عندك»[187] وحرَّمت بيعه إلى غير العبري «إنهم

(185) اللاويين 25/ 39 ـ 54.

(186) تثنية 23/ 12.

(187) لاويين 25/ 40.

عبيدي الذين أخرجتهم من أرض مصر لا يباعون مع العبيد»[188]، وإذا حدث أن بيع إلى غريب مستوطن فيجب السعي إلى فكه «فبعد بيعه يكون له فكاك، يفكه واحد من إخوته. أو يفكه عمه، أو ابن عمه، أو يفكه واحد من أقرباء جسده من عشيرته، أو إذا نالت يده يفك نفسه»[189]، وأما غير العبري فيظل هو وأبناؤه عبيداً يتوارثهم العبريون إلى الأبد «وتستعملونهم لأبنائكم من بعدكم ميراث ملك تستعبدونهم إلى الدهر. أما أخوتكم بنو إسرائيل فلا يتسلط إنسان على أخيه بعنف»[190].

لا أهدف هنا إلى تقصّي أحكام العبودية في التوراة والفقه اليهودي القديم، وهي لم تختلف كثيراً عن مثيلاتها في التشريعات البابلية، بل أناقش دلالة الإقرار من قبل النصوص الدينية بظاهرة اجتماعية غير أخلاقية، فضلاً عن معالجتها داخل الكتاب في إطار عنصري هو بدوره غير أخلاقي. فالنصوص التوراتية لم تكتف بالاعتراف بالرق، بل كرست من خلال الأحكام الخاصة به مفهوم التمييز العرقي بين البشر، وهو أمر لا يتصور تنسيبه إلى الأخلاق الإلهية.

بالنسبة إلى الله، جميع البشر، من حيث هم خلقه، شيء واحد، أي سواء. ومن ثم فإن القانون الإلهي حيال البشر واحد، وكل ما ليس كذلك ليس قانوناً إلهياً. وهذا هو ما أعنيه بالقول: إن القانون الوحيد «الإلهي» هو الأخلاق الكلّيّة (المشتركة بين البشر)، فهي القانون الوحيد الذي يصح وصفه بأنه واحد. وهو ما أعنيه أيضاً بالقول: إن القوانين التفصيلية المتعددة، حتى وإن كانت «منصوصة» لا تنتمي إلى جوهر الدين بل إلى الاجتماع؛ أولاً: لأنها ليست واحدة بل متعددة، كما هو واضح من التباين التشريعي في الكتب التوحيدية (قارن على صعيد التشريع الجنائي بين أحكام القتل، والزنا، والسرقة، في كل من التوراة والقرآن)، وثانياً: لأنها ليست، في جميع الأحوال، موافقة للأخلاق الكلّيّة (الإلهية)، كما هو واضح في موقف النصوص من ظاهرة العبودية.

---

(188) اللاويين 25/ 42.

(189) اللاويين 25/ 47، 48، 49.

(190) اللاويين 25/ 46.

سيوقفنا ذلك على نقطة التقاطع الدقيقة بين الأخلاق الكلّية، وفكرة التأثيم أو التحريم الديني. فإذا أمكن لنا تفهّم أنه: «ليس كل محرم دينياً مؤثماً في الأخلاق» كما في الأطعمة التي ينالها التحريم الديني تحريماً مطلقاً أو في أوقات بعينها، فلا يمكن تفهُّم أنه: «ليس كل مؤثم أخلاقياً محرماً في الدين» كما في القبول بمبدأ العبودية، وفي التمييز التشريعي بين البشر على أسس لا تنتمي إلى المطلق الإنساني؛ العبارة الأولى يمكن تفهّمها لأن للدين بنية اجتماعية تشتغل في الواقع، وهي هنا ليست مناقضة للأخلاق. والعبارة الثانية يصعب تفهّمها لأن المنطق الديني يقول بأنه جاء ليحكم الاجتماع بالأخلاق.

قوة الروح وفلسفة المحبة المسيحية لم تؤد إلى تحرير العبيد. وهذا مفهوم في ظل معرفتنا بحركة التاريخ التي ظلت تؤكد أن غرائز الاجتماع كانت دائماً أقوى من القيم. ولكن غير المفهوم هو أن روح المسيحية النافرة من فريسية الناموس لم تظهر أي قدر من النفور من فكرة العبودية في ذاتها، وأن تعاليم المسيحية لم تتضمن النهي عن استعباد البشر. اعتمد المسيح في خطابه الدعوي على الأمثال التي كان يضربها لتلاميذه والناس من واقع الحياة الاجتماعية. وبكثرة لافته استخدم المسيح في هذه الأمثلة علاقة العبد بالسيد لشرح علاقة الإنسان بالله. جميع الصيغ تشير إلى تعاطي سلس مع هذه العلاقة، وتؤكد على قبولها كفكرة طبيعية وراسخة إلى حد التمثيل بها، «وأنتم مثل أناس ينتظرون سيدهم متى يرجع من العرس حتى إذا جاء وقرع يفتحون له للوقت فطوبى لأولئك العبيد الذين إذا جاء سيدهم يجدهم ساهرين. الحق أقول لكم إنه يتمنطق ويتكئهم ويتقدم ويخدمهم. وإن أتى في الهزيع الثاني، أو أتى في الهزيع الثالث ووجدهم هكذا، فطوبى لأولئك العبيد» (لوقا 12/ 36). وفي مثال آخر يضربه المسيح عند لوقا أيضاً تبدو خدمة العبد لسيده واجباً بدهياً مفروضاً لا يستحق الحمد «ومن منكم له عبد يحرث أو يرعى يقول له إذا دخل من الحقل تقدم سريعاً واتكىء، بل أنا يقول له أعدد ما أتعشى به وتمنطق واخدمني حتى آكل وأشرب، وبعد ذلك تأكل وتشرب أنت. فهل لذلك العبد فضل لأنه فعل ما أمر به؟ لا أظن. كذلك أنتم أيضاً،

متى فعلتم كل ما أُمرتم به فقولوا إننا عبيد باطلون، لأننا ما عملنا إلا ما كان يجب علينا»[191].

عند بولس سيتأسس التزام العبد بطاعة سيده تأسيساً إلهياً: «أيها العبيد أطيعوا سادتكم حسب الجسد بخوف ورعدة في بساطة قلوبكم كما للمسيح، لا بخدمة العين كمن يرضي الناس، بل كعبيد للمسيح، عاملين مشيئة الله من القلب، خادمين بنيّة صالحة كما للرب وليس للناس، عالمين أن مهما عمل كل واحد من الخير فذلك سيناله من الرب عبداً كان أم حراً. وأنتم أيها السادة افعلوا لهم هذه الأمور تاركين التهديد عالمين أن سيدكم أنتم أيضاً في السماوات، وليس عنده محاباة»[192]. انتقلت المسيحية بجغرافية الدين إلى قلب الدولة الرومانية، وما أن تحررت من مادية القانون اليهودي ذات النزعة الشكلية حتى وجدت ذاتها مطالبة بالتعايش مع مادية القانون الروماني ذات النزعة الحسية. في البداية أبدى الروح المسيحي نفوره من الطابع الجسدي للاجتماع الروماني واعتبره فاقداً لمعنى القيمة الروحية، ولكنه عاد إجمالاً فاستوعب هذا الاجتماع بما في ذلك موقفه الغليظ من العبودية، وفي مسيحية العصور الوسطى، حيث كان الرق قد صار على نحوٍ صريح نظاماً إلهياً صارت الدعوة إلى الرفق بالعبيد مقيدة بكون العبد مسيحياً.

تاريخياً، وكما ظهرت العبودية وتكرست بفعل الاجتماع، تلاشت العبودية وحرِّمت بفعل الاجتماع. نستطيع الحديث هنا عن مسار طويل من التطور في أدوات وعلاقات الانتاج الاقتصادية، تشمل تغير القيمة النسبية للعمل البشري كمصدر للطاقة، إلى جانب التصورات الثقافية والسياسية التي وضعت فكرة الحرية في موضعها الطبيعي على رأس المقومات الأساسية للإنسان، وأعادت الاعتبار لقيمته الفردية ولكن ما أرمي إلى الوقوف عنده في هذا الصدد هو الموقف الرسمي للمؤسسة الدينية (أعني تحديداً الكنيسة المسيحية والفقه

---

(191) لوقا، 17، 7 ـ 10 وانظر في يوحنا «لا أعود أسميكم عبيداً لأن العبد لا يعمل ما يعمل سيده، لكني سميتكم أحباء لأني أعلمتكم ما سمعته منه أبي».

(192) بولس، أفسس 6/5 ـ 9.

الإسلامي) من تلاشي العبودية وتحريمها اجتماعياً. لم تستطع المؤسسة الرسمية في الثقافتين التوحيديتين ـ بالطبع ـ الوقوف في وجه التطور الاجتماعي، ولم تقدم أي دفاع عن العبودية كنظام اجتماعي تاريخي، أو كحكم تشريعي مقنن في النصوص[193]. وأقرت مع الأطروحات المحرِّمة بأن الدين ليس مسؤولاً عن حضور العبودية في التاريخ، ملقية بالمسؤولية على عاتق الظروف الاجتماعية، وهو ما يعني اعترافاً متأخراً تحت الضغط ـ بمسؤولية الاجتماع عن التشريع حتى في ظل حضور الدين. في واقع الأمر، إذا ما كنا ننطلق من كون الأخلاق الكلّيّة إلهية بالضرورة، فإما أن الدين متناقض في جملته، وإما أن التشريع فعل اجتماعي لا ينتمي إلى جوهر الدين. وسوف يكشف ذلك عن طبيعة العلاقة المثلثة بين الدين والأخلاق والتشريع. الدين ـ كقاعدة ـ ومن حيث هو قانون أخلاقي كليٍّ، لا يتدخل في التفاصيل الاجتماعية تدخلاً تشريعياً، وإلا لكان الأولى أن يتدخل لتأثيم العبودية من حيث هي فعل اجتماعي مناقض لماهيته. يكتفي الدين بالقوة الإيحائية الكامنة في قانون الأخلاق، تلك القوة الداخلية ذات القوام الفردي، التي تظل أهم وأفعل آليات التكليف الديني. كيف نقرأ ذلك في ضوء المعالجة القرآنية لأحكام الرق؟

ـ 2 ـ

أخلاقياً، تضمنت النصوص القرآنية حضاً صريحاً على الإحسان إلى العبيد ﴿وَٱعۡبُدُواْ ٱللَّهَ وَلَا تُشۡرِكُواْ بِهِۦ شَيۡـٔٗاۖ وَبِٱلۡوَٰلِدَيۡنِ إِحۡسَٰنٗا وَبِذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ وَٱلۡيَتَٰمَىٰ وَٱلۡمَسَٰكِينِ وَٱلۡجَارِ ذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ وَٱلۡجَارِ ٱلۡجُنُبِ وَٱلصَّاحِبِ بِٱلۡجَنۢبِ وَٱبۡنِ ٱلسَّبِيلِ وَمَا مَلَكَتۡ أَيۡمَٰنُكُمۡۗ﴾ [النساء: 36] يرد الحض على الإحسان هنا مقترناً بالدعوة إلى توحيد الله، ضمن عدد من الوصايا الأخلاقية ذات الطابع الكلّي، وهو يرد

(193) حملت المسيحية تاريخيا مسؤولية الدفاع عن التوراة كجزء من العهد القديم، خصوصاً في مواجهة النقد اللاديني (العلمي)، والنقد الإسلامي. أما الفقه العبري، الذي صار يكتسب سمات الجيتو اليهودي الضيقة، فقد تقوقع على ذاته بوجه عام، سواء على مستوى التنظير أو المناظرة. في واقع الأمر ـ وهذه مسألة تستحق نقاشاً مطولاً في غير هذا الموقع ـ كان ظهور المسيحية وانتشارها العريض، سبباً رئيساً في بقاء اليهودية واستمرارها رغم ضربات الاستئصال وعوامل التعرية التاريخية المتواصلة قبل الضربات الرومانية وبعدها.

مطلقاً من أي قيد عرقي أو ديني كالقيد الوارد في التوراة، التي حضت بدورها على الرفق بالعبيد، ولكنها قصرته على أبناء إسرائيل «لا تتسلط عليه بعنف بل اخش إلهك، وأما عبيدك وإماؤك الذين يكونون لك فمن الشعوب الذين حولكم» (اللاويين 25/ 43، 44) كما تضمنت النصوص القرآنية دعوة صريحة إلى فك الرقاب، واعتبرت ذلك عملاً من أعمال الخير التي يقتحم بها الإنسان عقبة نفسه الأمّارة بالسوء ﴿فَلَا ٱقۡتَحَمَ ٱلۡعَقَبَةَ ۝١١ وَمَآ أَدۡرَىٰكَ مَا ٱلۡعَقَبَةُ ۝١٢ فَكُّ رَقَبَةٍ ۝١٣ أَوۡ إِطۡعَٰمٞ فِي يَوۡمٖ ذِي مَسۡغَبَةٖ ۝١٤﴾ **[البلد: 11 ـ 14]** وبشكل عملي أدخلت العتق ضمن آلية التعويض بالكفارات كما في حكم الظهار ﴿وَٱلَّذِينَ يُظَٰهِرُونَ مِن نِّسَآئِهِمۡ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُواْ فَتَحۡرِيرُ رَقَبَةٖ مِّن قَبۡلِ أَن يَتَمَآسَّاۚ﴾ **[المجادلة: 3]**، وفي حكم القتل الخطأ ﴿وَمَن قَتَلَ مُؤۡمِنًا خَطَـٔٗا فَتَحۡرِيرُ رَقَبَةٖ مُّؤۡمِنَةٖ وَدِيَةٞ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰٓ﴾ **[النساء: 92]**.

تكشف هذه المعالجة القرآنية عن توجه واضح إلى الحد من آثار العبودية وتقليص وجودها، وهي تحمل نفساً أخلاقياً أكثر دفئاً من المعالجات التوراتية والبابلية فضلاً عن اليونانية والرومانية، ولكنها لم تسفر عن رؤية مختلفة «جوهرياً» على مستوى الموقف من العبودية، فقد تعامل معها القرآن كأمر واقع مباح، وظل الرق نظاماً اجتماعياً معترفاً به من قبل النصوص التي تضمنت أحكاماً خاصة بالعبيد. وفي التفاصيل كانت هذه الأحكام مستمدة بشكل مباشر من الأعراف العربية السائدة في الجزيرة، والتي لم تختلف في جوهرها عن مثيلاتها في التشريعات المجاورة.

كعادته يفهم الفقه الديني «الأمر الواقع» على أنه إقرار إلهي بشرعية العبودية، وكما في اليهودية والمسيحية سيذهب الفقه الإسلامي إلى تأسيسها على إرادة الله «فالكل عبيد الله، والمال مال الله، لكن سخَّر بعضهم لبعض وملك بعضهم بعضاً إتماماً للنعمة، وتنفيذاً للحكمة»[194]. ثم راح الفقه يفاضل بين الحر والعبد من جهة الفرص المتاحة لكسب الأجر والثواب، فبحسب القرطبي «اختلف العلماء من هذا الباب أيهما أفضل الحر أم العبد؛ فروى مسلم عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ «للعبد المملوك المصلح أجران» والذي نفس أبي هريرة بيده لولا الجهاد في سبيل الله والحج وبرّ أمي لأحببت أن

---

(194) القرطبي، **الجامع**، م 3، ج 5، ص 135.

أموت وأنا مملوك. وروى عن ابن عمر أن رسول الله ﷺ قال: «إن العبد إذا نصح لسيده، وأحسن عبادة الله فله أجره مرتين» فاستدل بذلك وما كان مثله من فضَّل العبد، لأنه مخاطب من جهتين: مطالب بعبادة الله، ومطالب بخدمة سيده.. واستدل من فضَّل الحر بأن قال: الاستقلال بأمور الدين والدنيا إنما يحصل بالأحرار. والعبد كالمفقود لعدم استقلاله، وكالآلة المصرفة بالقهر، وكالبهيمة المسخرة بالجبر، ولذلك سُلب مناصب الشهادات ومعظم الولايات، ونقصت حدوده عن حدود الأحرار إشعاراً بخسة المقدار»[195].

يخلط الفقه إذاً بين الأمر الواقع والشرعية، بفعل اللازمة الدينية التي تسند جميع الأشياء إلى إرادة الله، من غير تفريق بين إرادته الشارعة (قانون الأخلاق الكلّيّة)، وإرادته الخالقة (قانون الطبيعة وقانون الاجتماع) فإذا كنا نعلم أن إرادة الله الشارعة لا تقر العبودية، ونعلم في الوقت ذاته، أن العبودية وجدت في التاريخ، فمؤدي ذلك أنها لم توجد بإرادة الله الشارعة، بل بإرادته الخالقة، تماماً كالقتل والسرقة والظلم، التي توجد في الواقع رغم النهي التشريعي عنها. فما الذي يعنيه كون العبودية لم يرد بشأنها نهي تشريعي كما ورد بشأن القتل والسرقة والظلم وهي محرمات أخلاقية؟ في الحد الأدنى التطابق ليس ضرورياً بين دائرة التشريع ودائرة الأخلاق (جوهر الدين). وفي هذا السياق يمكن قراءة الأحاديث النبوية التي قد يفهم منها معنى الإسناد الإلهي، كحديث «إن إخوانكم خولكم، جعلهم الله تحت أيديكم، فمن كان أخوه تحت يده فليطعمه مما يأكل، وليلبسه مما يلبس، ولا تكلفوهم ما يغلبهم»[196]. فهم، في حقيقة الأمر، مجعولون تحت أيديهم بحكم الواقع لا بتشريع الله، ولكن لأن الواقع داخل تحت قوانين الاجتماع التي خلقها الله، كان الجعل منسوباً إلى الله على المجاز الواسع كما تنسب إليه الأفعال جميعاً.

تأكيداً للتوجه القرآني، أقرت الأحاديث النبوية قاعدة العبودية من حيث المبدأ كنظام اجتماعي مقبول وكما حضَّت السادة على الرفق بالعبيد، حضَّت العبيد على الإخلاص في خدمة السادة، ووعدتهم في مقابل ذلك بالثواب الأخروي، مما مثَّل حافزاً إضافياً لدى العبيد للانتقال إلى الإسلام. ومع ذلك

---

(195) السابق، ص 136.

(196) انظر **إرشاد الساري**، 4/ 320.

كانت مقتضيات الاجتماع السياسي تفرض ذاتها على قانون العبودية؛ وفي واقعة بعينها دعا الرسول بعض العبيد إلى الدخول في الإسلام مقابل الحصول على حريتهم، مما يعني إقراراً من قِبله بشرعية فرارهم من ساداتهم، وخرقاً لقانون العبودية الذي يعاقب العبد الآبق بعقوبات مشددة قد تصل إلى حد القتل. فكما يذكر ابن سعد في الطبقات كان بعض العبيد قد فروا من ساداتهم وانضموا إلى الصعاليك والخلعاء من كنانة ومزينة والحكم والقارة، الذين تجمعوا في جبل تهامة، وأخذوا يغيرون على القرى والقوافل طلباً للغنيمة، وتزايدت قوَّتهم فيما يبدو حتى صاروا يشكلون خطراً أمنياً، فكتب إليهم الرسول إن هم دخلوا في الإسلام فعبدهم حر ومولاهم محمد. وما كان فيهم من دم أصابوه أو مال أخذوه فهو لهم. وما كان لهم من دَيْن في الناس رُدَّ إليهم»[197].

وتشير عبارة «فعبدهم حر ومولاهم محمد» إلى قاعدة من قواعد الرق المتعارف عليها في الجاهلية، وهي التحول من العبودية إلى الولاء بسبب العتق، وقد أقر الرسول هذه القاعدة. ولأن العرض المقدم من الرسول يتضمن إهداراً لملكيه السادة القدماء، أي وعداً بالعتق، فمن المفهوم أن يتحول هؤلاء العبيد إلى أولياء له. هنا تبدو أحكام العبودية دائرة في مدارها الطبيعي كظاهرة اجتماعية متحركة بدواعي الاجتماع السياسي رغم كونها قاعدة مثبتة بحكم القانون. الاجتماع الذي أوجدها كنظام، هو الذي أنتج الاعتبارات الداعية إلى خرق النظام. ولأن الداعي الأخلاقي لم يشتغل لإنهاء نظام الرق من أصله، فسنفترض أن هذا الدافع لم يكن وحده وراء العرض المقدم لتحرير هؤلاء العبيد. كان هناك الداعي السياسي الذي قدم هذا العرض المشمول بالعفو العام عما يفترض أنه جرائم تستحق العقاب بحكم القانون.

ـ 3 ـ

جرياً على منهجه العام لم يعالج القرآن مسألة الرق كموضوع تشريعي متكامل وقائم بذاته، ولم يقدم في شأنها تغطية تفصيلية كما فعلت التوراة أو مجموعة حمورابي. تناولت النصوص بعض الأحكام الجزئية الخاصة بالرقيق، وأحالت ما سكتت عنه إلى النظام العرفي السائد، الذي نقلته إلينا الروايات

(197) **الطبقات** 1/ 278.

الإخبارية بما فيها أحاديث الرسول المتضمنة لبعض التفاصيل كما في أحكام العتق والولاء.

منذ البداية كشفت النصوص عن اعتراف صريح بنظام العبودية القائم، وأحالت إليه. ففي سورة «المؤمنين» وهي سورة مكية بالإجماع، تعدد الآيات العشر الأولى صفات المؤمنين، ومن بينها ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ ۝٥ إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ ۝٦﴾ [المؤمنون: 5، 6]. الإشارة إلى «ما ملكت أيمانهم» تدل على الحضور السابق للظاهرة في النظام الاجتماعي الجاهلي من ناحية، وعلى القبول بها من ناحية ثانية، وعلى الإحالة بشأنها في التفاصيل إلى هذا النظام من ناحية ثالثة فهي نظام اعتيادي مكافىء لنظام الزواج من حيث حل المضاجعة.

وقد انعكس ذلك في كتب التفاسير بجميع توجهاتها المذهبية والمنهجية فبالرجوع إلى هذه الكتب نلاحظ أن أيّاً منها لم يتوقف أمام ظاهرة الرق في حد ذاتها، ولا أمام الإشارة المبكرة إليها في القرآن المكي المعني أساساً بالمبادىء الأخلاقية والإيمان. ولكنها توقفت، وهي بصدد التعليق على الآية، أمام صيغة العموم التي وردت فيها كي تصرفها عن دلالتها بحيث تنطبق على الرجال من دون النساء. يقول ابن العربي «من غريب القرآن أن هذه الآيات العشر عامة في الرجال والنساء، كسائر ألفاظ القرآن التي هي محتملة لهم فإنها عامة فيهم إلا قوله ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ ۝٥﴾ فإنما خاطب بها الرجال خاصة من دون الزوجات بدليل قوله ﴿إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ﴾، وإنما عرف حفظ المرأة فرجها من أدلة أخرى كآيات الإحصان عموماً وخصوصاً وغير ذلك من الأدلة»[198] «وعلى هذا التأويل في الآية ـ يقول القرطبي ـ لا يحل لامرأة أن يطأها من تملكه إجماعاً من العلماء، لأنها غير داخلةٍ في الآية، ولكنها لو أعتقته بعد ملكها له جاز له أن يتزوجها كما يجوز لغيره عند الجمهور. وروى عن الشعبي والنخعي أنها لو أعتقته حين ملكته كانا على نكاحهما قال أبو عمر: ولا يقول هذا أحد من فقهاء الأمصار، لأن تملكها عندهم يبطل النكاح بينهما، وليس ذلك بطلاق وإنما هو فسخ للنكاح؛ وأنها لو أعتقته بعد ملكها له لم

(198) انظر على سبيل المثال الطبري، والقرطبي، والرازي، ومن التفاسير الشيعية انظر الطبرسي.

يراجعها إلا بنكاح جديد ولو كانت في عدة منه»[199]. وتنقل الروايات عن قتادة **أن امرأة تسررت غلامها (ضاجعت عبدها) فذكر ذلك لعمر فسألها: ما حملك** على ذلك؟ قالت كنت أراه يحل لي بملك يميني كما يحل للرجل المرأة بملك اليمين فاستشار عمر في رجمها أصحاب النبي ﷺ فقالوا: تأولت كتاب الله عز وجل غير تأويله، لا رجم عليها. فقال عمر: لا جرم! والله لا أحلك لحر بعده أبداً. عاقبها بذلك، وأمر العبد ألا يقربها»[200].

الواضح هنا أن الآية تلون ـ عبر التفسير ـ بلون الثقافة الاجتماعية السائدة، حيث لا يحل للمرأة ما يحل للرجل في خصوص الأعراض. ومن اللافت أن عمر أعطى نفسه الحق في تحريم الزواج على المرأة من حر. وهو حكم لا سند له من النصوص، أي إنه تعامل مع المسألة كمشرع ببساطة تشير إلى موقع التشريع كفعل اجتماعي يتعلق بالسلطة.

في سورة البقرة وردت الإشارة إلى العبيد في آية القصاص ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلۡقِصَاصُ فِي ٱلۡقَتۡلَىۖ ٱلۡحُرُّ بِٱلۡحُرِّ وَٱلۡعَبۡدُ بِٱلۡعَبۡدِ وَٱلۡأُنثَىٰ بِٱلۡأُنثَىٰۚ فَمَنۡ﴾[201]. واستناداً إلى «التنويع والتقسيم في الآية فإن جمهور العلماء لا يقتلون الحر بالعبد. وقال أبو ثور: لما اتفق الجميع على أنه لا قصاص بين العبيد والأحرار فيما دون النفوس، كانت النفوس أحرى بذلك، ومن فرق بينهما فقد ناقض. وأيضاً فالإجماع فيمن قتل عبداً خطأً أنه ليس عليه إلا القيمة. فكما لم يشبه الحر في الخطأ لم يشبهه في العمد. وأيضاً فإن العبد سلعة من السلع يباع ويشترى، ويتصرف فيه الحر كيف شاء، فلا مساواة بينه وبين الحر ولا مقاومة»[202].

سبق لي النقاش حول هذا النص في أكثر من موضع[203] ولكن ما أريد لفت النظر إليه هنا هو أن التنويع والتقسيم الوارد فيه لا يؤدي إلى ما ذهب إليه

---

(199) ابن العربي، **أحكام القرآن**، سورة المؤمنون.

(200) القرطبي، **الجامع**، م 6، ج 12، ص 72.

(201) سورة البقرة: 178.

(202) انظر ابن العربي، السابق والقرطبي، السابق.

(203) مبحث **أسباب النزول**، ومبحث القتل.

جمهور العلماء من التمييز في حرمة الدماء بين الحر والعبد وإنما ذهب الجمهور هذا المذهب انصياعاً لثقافة الرق المستقرة ـ حينذاك ـ في العرف الاجتماعي. أعني أن توجيه دلالة النص في هذا الاتجاه كان ترجمة لهذه الثقافة، وليس ترجمة لإرادة الله الشارعة.

ويتأكد ذلك عندما نقرأ النص في سياق السبب الذي تنزل فيه؛ أورد الواحدي في **أسباب النزول** عن الشعبي قوله «كان بين حيين من أحياء العرب قتال، وكان لأحد الحيين طول على الآخر، فقالوا: نقتل بالعبد منا الحر منكم وبالمرأة الرجل، فنزلت هذه الآية»[204]. فكان الهدف من نزوله النهي عن قتل الحر بالعبد ما لم يكن هو قاتله، أي النهي عن الظلم، وهو هدف مناقض تماماً للمعنى الذي ذهب إليه الجمهور. وفضلاً عن ذلك فإن التفسير بمنطق اللغة ـ الذي يقتصر على بنية النص ـ لا يؤدي إلى التمييز في حرمة الدماء بين الحر والعبد وهو ما تنبّه إليه بعض الفقهاء فصرَّح أن الآية «جاءت مبينة لحكم النوع إذا قتل نوعه، فبينت حكم الحر إذا قتل حراً، وحكم العبد إذا قتل عبداً، ولم تتعرض لأحد النوعين إذا قتل الآخر. فالآية محكمة وفيها إجمال بينه قوله تعالى: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ﴾ **[المائدة: 45]**، وبينه النبي بسنته لما قتل اليهودي بالمرأة. قاله مجاهد، وذكره أبو عبيدة عن ابن عباس. واتفق أبو حنيفة وأصحابه والثوري وابن أبي ليلى على أن الحر يقتل بالعبد، كما يقتل العبد به»[205].

ـ 4 ـ

﴿۞ وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلنِّسَآءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ كِتَٰبَ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ أَن تَبْتَغُوا۟ بِأَمْوَٰلِكُم مُّحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَٰفِحِينَ فَمَا ٱسْتَمْتَعْتُم بِهِۦ مِنْهُنَّ فَـَٔاتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا تَرَٰضَيْتُم بِهِۦ مِنۢ بَعْدِ ٱلْفَرِيضَةِ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا ﴿٢٤﴾ وَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلًا أَن يَنكِحَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ فَمِن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُم مِّن فَتَيَٰتِكُمُ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ وَٱللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَٰنِكُم بَعْضُكُم مِّنۢ بَعْضٍ فَٱنكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ وَءَاتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ مُحْصَنَٰتٍ غَيْرَ مُسَٰفِحَٰتٍ

(204) **أسباب النزول**، ص 46.

(205) **الجامع**، السابق.

وَلَا مُتَّخِذَاتِ أَخْدَانٍۚ فَإِذَآ أُحْصِنَّ فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَٰحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى ٱلْمُحْصَنَٰتِ مِنَ ٱلْعَذَابِۚ ذَٰلِكَ لِمَنْ خَشِىَ ٱلْعَنَتَ مِنكُمْۚ وَأَن تَصْبِرُواْ خَيْرٌ لَّكُمْۗ وَٱللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿٢٥﴾﴾.

ستوفر هاتان الآيتان من سورة النساء مناسبة أمام الفقه لتكريس ثقافة الرق، وإنتاج جملة من الأحكام الفرعية تتعلق بالوطء والزواج والزنا. وبدورها ستوفر لنا الشروح الفقهية والروايات المصاحبة لها فرصة الحضور في أجواء هذه الثقافة الاجتماعية التي واكبت وحكمت مرحلة النص، وظلت سارية حتى مرحلة التدوين الفقهي. تشتمل الآيتان على أحكام ثلاثة تخص العبيد: 1 ـ إباحة وطء الأَمَة ولو كانت متزوجة. 2 ـ إباحة زواج المسلم الحر من أَمَة. 3 ـ عقاب الأَمَة الزانية بنصف عقوبة الحرة الزانية. وهي جميعاً أحكام مهجورة بحكم تغير الاجتماع.

إباحة الوطء ـ الرق يفسخ الزواج

جاءت الآيتان (24، 25) استكمالاً لموضوع الآية السابقة عليهما، وهو تعداد النساء اللاتي يحرَّم الزواج بهن أو معاشرتهن معاشرة جنسية. فبعد ذكر الأمهات، والبنات، والأخوات، والعمات، والخالات، وبنات الأخ، وبنات الأخت، والأمهات من الرضاعة، والأخوات من الرضاعة، وأمهات الأزواج، وبنات الزوجات المدخول بهن، وزوجات الأبناء، وأخوات الزوجات، يرد النص على «المحصنات من النساء» أي المتزوجات من النساء عموماً، فكل امرأة متزوجة لا يجوز عقد الزواج عليها، وبالطبع لا يجوز وطؤها من غير زوجها، ﴿إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْۖ﴾ أي إلا الإماء، فيجوز ـ استثناءً ـ وطؤهن ولو كن ذوات أزواج. وتشير الروايات إلى أن الآية نزلت بعد أن «بعث الرسول يوم حنين جيشاً إلى أوطاس فلقوا عدواً فقاتلوهم وظهروا عليهم، وأصابوا لهم سبايا، فكأن ناساً من أصحاب النبي ﷺ تحرَّجوا من غشيانهن من أجل أزواجهنّ من المشركين»[206]. وتأسيساً على ذلك ذهب جمهور الفقهاء إلى أن السبي يقطع العصمة، أي يؤدي تلقائياً إلى فسخ زواج الأَمَة المسبية وعمم

(206) انظر **صحيح مسلم**، كتاب الرضاع، باب جواز وطء المسبية بعد الاستبراء. وإن كان لها زوج انفسخ نكاحها بالسبي 1456.

بعضهم ذلك على الأَمَة المشتراة واعتبر بيعها طلاقها، «لأن الفرج محرَّم على اثنين من الرجال في حال واحدة بإجماع من المسلمين»[207]. وهو ما يعني أن العبودية تجب العقد، فإذا كان لا بد للفرج من رجل واحد فهو المالك وليس الزوج.

وسواء كان موضوع التملك أَمة مسبية بالسيف أو مشتراة بالمال، فإن العبودية هنا تسفر عن وجهٍ آخر من وجوه القسوة البشرية، وهي تنتزع المرأة من زوجها، مطلقة العنان لغرائز الغابة الكامنة في الإنسان، ويتجدد التساؤل عما إذا كان جائزاً تنسيب هذا الحكم إلى الدين، من حيث هو مرادف للأخلاق الكلّيّة. وقد ذهب بعضهم إلى عدم التفريق بين الأمة وزوجها، وصرف الآية إلى دلالة أخرى فجعل «المراد بملك اليمين فيها ملك النكاح والمعنى أن ذوات الأزواج حرام عليكم إلا إذا ملكتموهن بنكاح جديد بعد وقوع البينونة بينهن وبين أزواجهن. والمقصود من هذا الكلام الزجر عن الزنا والمنع من وطئهن إلا بنكاح جديد، أو بملك يمين إن كانت المرأة مملوكة، وعبر عن ذلك بملك اليمين، لأن ملك اليمين حاصل في النكاح وفي الملك»[208]. ومع ذلك فإن فكرة ملك اليمين والعبودية في ذاتها تظل فكرة منصوصة رغم كونها لا تنتمي إلى الأخلاق الكلّيّة. وهذا نموذج واضح لما أعنيه بالقول: إن التشريع اجتماع، وإن كان منصوصاً فهو اجتماع منصوص، وهو ما يؤدي إلى القول بأن كونه منصوصاً لا يغير من قابليته للتغير.

الزواج بالإماء

﴿وَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلًا أَن يَنكِحَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ فَمِن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُم مِّن فَتَيَٰتِكُمُ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ﴾.

الهدف واضح من صياغة الآية، وهو رفع الحرج عن زواج المسلم الحر

---

(207) انظر القرطبي، **الجامع**، م 3، ج 5، ص 89. قارن هذا الحكم كما خرجه الفقه الإسلامي من القرآن إلى حكم التوراة كما ورد في سفر الخروج 21/3، 4، فالعبد «إن دخل وحده فوحده يخرج. إن كان بعل امرأة تخرج امرأته معه. وإن أعطاه سيده امرأة وولدت له بنين أو بنات فالمرأة وأولادها يكونون لسيده، وهو يخرج وحده».

(208) انظر الرازي، **مفاتيح الغيب**، م 5، ج 10، ص 34.

من أمة مسلمة عند عدم قدرته على الزواج من حرة. ويعتبر الرازي، ممثلاً للفقه الشافعي، أن «الآية دالة على التحذير من نكاح الإماء، وأنه لا يجوز الإقدام عليه إلا عند الضرورة، والسبب فيه وجوه، الأول: أن الولد يتبع الأم في الرق والحرية، فإن كانت الأم رقيقة كان الولد رقيقاً، وذلك يوجب النقص في حق ذلك الإنسان وفي حق ولده. والثاني: أن الأمة قد تكون تعودت الخروج والبروز والمخالطة بالرجال وصارت في غاية الوقاحة، وربما تعودت الفجور، وكل ذلك ضرر على الأزواج. الثالث: أن حق المولى عليها أعظم من حق الزوج، فمثل هذه الزوجة لا تخلص للزوج كخلوص الحرة، فربما احتاج الزوج إليها جداً ولا يجد إليها سبيلاً لأن السيد يمنعها ويحبسها. الرابع: أن المولى قد يبيعها لإنسان آخر، فعلى قول من يقول بيع الأمة طلاقها تصير مطلقة شاء الزوج أم أبى، وعلى قول من لا يرى ذلك فقد يسافر المولى الثاني بها وبولدها، وذلك من أعظم المضار. الخامس: أن مهرها ملك لمولاها، فهي لا تقدر على هبة مهرها من زوجها، ولا على إبرائه عنه، بخلاف الحرة. فلهذه الوجوه ما أذن الله في نكاح الأمة إلا على سبيل الرخصة»[209].

تعرض الرازي لتسبيب الحرج من زواج الأمة، هو تناول صريح للنص من الجانب الاجتماعي، وهذا يخرج عن وظيفة الفقه ومجاله الاختصاصي الذي وضعه لذاته كأصل عام. للأسباب التي ذكرها الرازي وجد الفقه أن الزواج من الأمة يخلق وضعية اجتماعية حرجة، تتمزق فيها المرأة بين واجباتها حيال السيد وواجباتها حيال الزوج (وهو في لغة النصوص والفقه، سيد أيضاً) «وألفيا سيدها لدى الباب» كما أن الزوجة مملوكة لزوجها كملك اليمين، ولذلك فهي في الواقع مملوكة لسيدين في وقت واحد ملكية متعارضة، خصوصاً فيما يتعلق بحق الوطء، ولكن هذه الوضعية المستحيلة، رغم حضورها إلى مجال التداول، لم تدفع بالفقه إلى النقاش في مبدأ العبودية في ذاته باعتباره أصل المشكل، بل دفعت به إلى التأكيد على أن حق المالك أعظم من حق الزوج.

---

(209) **مفاتيح الغيب**، السابق، ص 48، 49. قارن تحرّج الفقه الإسلامي من زواج الأمة بالسيد، وبالطبع نهيه عن زواج العبد من حرة. بقانون حمورابي الذي أباح زواج العبد من حرة «لو تزوج عبد قصر أو عبد قروي سيدة، ثم ولدت، لا يحق لصاحب العبد أن يطلب بأبناء السيدة عبيداً له» (مادة 175)، انظر **شريعة حمورابي**، السابق، ص 49.

ولنا أن نفترض من صيغة الآية الرامية إلى رفع الحرج، أن الأعراف الجاهلية لم تكن تستحب للحر أن يتزوج من أمة. وليس في المصادر الإخبارية ما يعارض هذا الافتراض، فهي خالية مما يشير إلى وجود مثل هذا الزواج في أوساط القبائل العربية. ولذلك فإن الآية توقفنا على نموذج من نماذج التفاعل بين النص التشريعي والعرف الاجتماعي من خلال التعديل «الجزئي»، الذي كانت تقتضيه ظروف الجماعة المسلمة في ظل تزايد أعدادها، وتواصل نشاطها العسكري، في سياق اقتصادي غير موات بوجه عام. فرضت هذه الظروف سياسة التسهيل أمام فكرة الزواج كإطار مشروع «أخلاقياً» للوطء الجنسي. وهو العنوان ذاته الذي يمكن تحته قراءة السياسة التشريعية للرسول في زواج المتعة، فكما ينقل ابن العربي عن المالكية «كان للمتعة في التحليل والتحريم أحوال، فمن ذلك أنها كانت مباحة ثم حرمها النبي ﷺ زمن خيبر، ثم حللها في غزاة الفتح، ثم حرمها بعد»[210].

زنا الأَمَة

﴿فَإِذَآ أُحْصِنَّ فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَٰحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى ٱلْمُحْصَنَٰتِ مِنَ ٱلْعَذَابِ﴾.

تشير الآية إلى حكم الأمة التي تتزوج من حر ثم ترتكب الزنا، فعقوبتها نصف عقوبة الزانية الحرة، أي خمسين جلدة. وظاهر الآية يقتضي أنه لا عقوبة على زنا الأمة غير المتزوجة. وهو المعنى الذي فهمه الصحابة من الآية فقد سئل عمر بن الخطاب عن حد الأمة فقال «إن الأمة ألقت فروة رأسها من وراء الدار»، وينقل القرطبي عن أبي عبيدة تعليقاً عن ذلك «إنما أراد بالفروة القناع، يقول ليس عليها قناع ولا حجاب، وأنها تخرج إلى كل موضع يرسلها أهلها إليه، لا تقدر على الامتناع من ذلك، فتصير حيث لا تقدر على الامتناع عن الفجور. فكأنه رأى ألا حد عليها إذا فجرت لهذا المعنى»[211]. وفي المناظرة التي جرت بين علي بن أبي طالب وزيد بن ثابت حول ما إذا كان المكاتب يظل عبداً حتى يتم أداء المال، قال زيد لعليّ: أكنت راجمه لو

(210) **أحكام القرآن**، القسم الأول، سورة النساء، وانظر القرطبي، **الجامع**، م 6، ج 12، ص 73.

(211) **الجامع**، م 3، ج 5، ص 103، 104.

زنى، أو مجيزاً شهادته لو شهد؟ فقال عليّ: لا. فقال زيد هو عبد ما بقي عليه شيء»[212].

ويتوافق هذا الفهم مع الأعراف الجاهلية، فالذي يفهم من المصادر أن هذه الأعراف لم تكن تعاقب الإماء على الزنا، حيث لم يكن فعل الزنا مؤثماً في ذاته تأثيماً جنائياً، بل كان المؤثم هو زنا المرأة المتزوجة بوجه خاص بوصفه اعتداءً على عرض الزوج. ولذلك كان من المقبول استخدام السادة لإمائهم في الزنا بغرض كسب المال والولد. وتذكر الروايات أن عبد الله بن أبي «كانت له ست جوار يكرههن على الزنا ويأخذ أجورهن وهن معاذة ومسيكه وأميمة وعمرة وأروى وقتيلة» يقول الواحدي «وكذلك كانوا يفعلون في الجاهلية يؤاجرون إماءهم فلما جاء الإسلام اشتكت مسيكة إلى الرسول ﷺ فأنزل الله تعالى: ﴿وَلَا تُكْرِهُوا۟ فَتَيَـٰتِكُمْ عَلَى ٱلْبِغَآءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا﴾ [النور: 33]»[213] وهكذا نحن حيال تعديل تشريعي للنظام العرفي العربي، ولكنه تعديل جزئي يبقي على وضعية الأمة غير المحصنة من دون عقاب، ولو كانت مسلمة. وهو ما صرح به سعيد بن جبير، والحسن، وقتادة، ورُوي عن ابن عباس وأبي الدرداء، وبه قال أبو عبيد الذي نقل حديث عمر[214]. وفي إطار هذا الفهم يبرز حق الزوج» على امرأته بوصفه المصلحة المعتبرة في الحماية الجنائية، وليس فعل الزنا في ذاته. ولا يعني ذلك أن القرآن يبيح فعل الزنا للأمة غير المتزوجة (فالنصوص العامة مثل ﴿وَلَا تَقْرَبُوا۟ ٱلزِّنَىٰٓ﴾ تحمل نهياً صريحاً موجهاً إلى جميع المخاطبين بها ومن بينهم العبيد) بل يعني أن النهي القرآني في حالة الأمة غير المتزوجة يظل أخلاقياً بحتاً، غير مشمول بحماية جزائية ولذلك فإن الفقه سيصرح لاحقاً بأن العقوبة على زنا الأمة غير المحصنة مصدرها السنة وليس القرآن. يقول الزهري «المتزوجة محدودة بالقرآن، والمسلمة غير المتزوجة محدودة بالحديث»، أما الكافرة فلا تحد إذا زنت في قول الجمهور. وقد علق القرطبي على ذلك بقوله «ظهر المؤمن حمى لا يستباح إلا بيقين، ولا يقين مع الاختلاف (يقصد حول

---

(212) **الجامع**، م 6، ج 12، ص 166.

(213) **أسباب النزول**، ص 250، 251.

(214) انظر **الجامع**، م 3، ج 5، ص 103.

تأويل الإحصان بالإسلام أم بالتزوج)، لولا ما جاء في صحيح السنة في ذلك»[215] أي إن النص القرآني لا يتضمن هذه العقوبة.

لا يقدم القرآن ـ كمنهج عام ـ تغطية تشريعية مفصلة، مستغنياً في ذلك بآلية الدين الأساسية وهي قوة الإيحاء أو الحض الأخلاقي. وهو يؤكد بذلك أن التشريع فعل اجتماعي مجاله هو الواقع العرفي. هذه الإحالة من النص الأصلي على الواقع الاجتماعي، كان من الطبيعي أن يمارسها الرسول عملياً طوال فترة حضوره كحاكم، فممارساته التشريعية هي فعل اجتماعي مستمد مباشرة من العرف، وهذا ما سيسميه الفقه الإسلامي بالسنة، فهي في الواقع ضرب من الواقع.

ـ 5 ـ

العتق والولاء

يحصل العبد على حريته بالعتق إذا أطلقه سيده، وحينئذ تنشأ بينهما علاقة جديدة هي الولاء. وبمقتضاها يظل المولى في حماية السيد ورعايته، فيما يؤول إلى السيد الحق في ميراث مولاه. وبحسب أعراف الرق الجاهلية كان العرب يتوارثون الولاء وينقلونه بالبيع والهبة. وبوجه عام ظلت هذه الأعراف سارية في الإسلام وتم تقنينها فقهياً، باستثناء بعض التعديلات الجزئية التي أدخلها الرسول، مثل نهيه عن بيع الولاء. وقد أقر الرسول القاعدة الجاهلية التي تقضي بأن ولاء العبد لمن أعتقه، وأبطل أي اتفاق على ما يخالفها، ففي حديث بريرة وهو من أشهر الأحاديث في باب الرق ـ أنها جاءت إلى عائشة، وكانت قد كاتبت سيدها على شراء حريتها بتسع أواق، في كل سنة وقية، ولم تكن قد قضت شيئاً منها فقالت «يا أم المؤمنين اشتريني، فإن أهلي (سادتي) يبيعوني، فأعتقيني. قالت عائشة: نعم. قالت بريرة إن أهلي لا يبيعوني حتى يشترطوا ولائي (أي أن يكون لهم الحق في ميراثي بعد البيع) قالت: لا حاجة لي فيك، فسمع الرسول بذلك فقال: ما شأن بريرة؟ فذكرت له

---

(215) السابق، ص 104.

شأنها، فقال: اشتريها فأعتقيها وليشترطوا ما شاؤوا الولاء لمن أعتق وإن اشترطوا مائة شرط»[216]. وكان للرسول موالي من عبيده الذين أعتقهم مثل زيد بن حارثة، وثوبان، وفضالة[217]. وبسبب انتشار الرق على نطاق واسع في الجزيرة العربية[218]، تضخمت أعداد الموالي حتى صاروا يشكلون طبقة متمايزة اجتماعياً، ستلعب الدور الذي صار معروفاً في تاريخ الإسلام السياسي والثقافي[219].

ويحصل العبد على حريته أيضاً بالمكاتبة، أي عن طريق الشراء، يشتري حرية نفسه من مالكه مقابل مال مؤجل يدفعه على أقساط، وهو عقد معروف في الجاهلية. وبشكل ما وفرت التوراة الفرصة للعبد العبري ليشتري حرية نفسه إذا وقع في يُد غريب، ففي اللاويين «وإذا طالت يد غريب أو نزيل عندك، وافتقر أخوك عنده، وبيع للغريب المستوطن عندك أو لنسل عشيرة الغريب. فبعد بيعه يكون له فكاك، يفكه واحد من إخوته أو يفكه عمه أو ابن عمه، أو يفكه واحد من أقرباء جسده من عشيرته. أو إذا نالت يده يفك نفسه»[220].

أقر القرآن المكاتبة في صيغتها العربية، وحبب إليها في إطار منهجه العام في الحض على العتق وتسهيل أسبابه، «والذين يبتغون الكتاب مما ملكت أيمانكم فكاتبوهم إن علمتم فيهم خيراً، وآتوهم من مال الله الذي آتاكم».

---

(216) انظر، الشافعي، **الأم**، ج 4، ص 52 «ثم قام رسول الله في الناس فحمد الله وأثنى عليه فقال: ما بال أقوام يشترطون شروطاً ليست في كتاب الله تعالى، ما كان من شرط ليس في كتاب الله فهو باطل وإن كان مائة شرط. قضاء الله أحق وشرطه أوثق، إنما الولاء لمن أعتق». ومن المعلوم أن كتاب الله (القرآن) لم يتضمن تنظيم شروط الولاء، مما يصرف قول الرسول إلى المعنى الآتي «العرف المسكوت عنه من قبل الكتاب هو كالكتاب».

(217) انظر ابن سعد، **الطبقات**، 1، ص 498، **والإصابة** 1، ص 205.

(218) «وجد الرقيق في كل مكان من جزيرة العرب، لا سيما في المستوطنات الزراعية والقرى ومواضع التجارة والتعدين، لحاجة هذه المواضع إلى الأيدي العاملة وإلى من يدافع عنها، وكانوا يقذفون بعبيدهم في الحروب للدفاع عنهم» انظر جواد علي، **المفصل**، ج 7، ص 457، وانظر الطبري، **تاريخ**، ج 3، ص 298. ذكر بقية خبر مسيلمة الكذاب وقومه من أهل اليمامة.

(219) انظر على سبيل المثال الدور الذي لعبه الموالي في حركات الخوارج، وتبلور الفرقة الإباضية، في عبد الجواد يسن، **السلطة في الإسلام، نقد النظرية السياسية**، الفصل الثالث المعنون النظرية الإباضية، ولاية فقيه سنية الإيقاع.

(220) 25/ 47، 48، 49.

أحكام المواريث

نموذج لحوار النص مع الواقع

- 1 -

يقول الرازي «اعلم أن أهل الجاهلية كانوا يتوارثون بشيئين؛ أحدهما النسب، والآخر العهد، أما النسب فهم ما كانوا يورثون الصغار ولا الإناث، وإنما كانوا يورثون من الأقارب الرجال الذين يقاتلون على الخيل ويأخذون الغنيمة، وأما العهد فمن وجهين، الأول: الحلف، كان الرجل في الجاهلية يقول لغيره دمي دمك، وهدمي هدمك، وترثني وأرثك، وتطلب بي وأطلب بك، فإذا تعاهدوا على هذا الوجه فأيهما مات قبل صاحبه كان للحي ما اشترط من مال الميت، والثاني: التبني فإن الرجل منهم كان يتبنى ابن غيره فينسب إليه دون أبيه من النسب ويرثه وهذا التبني نوع من أنواع المعاهدة. ولما بعث الله محمداً ﷺ تركهم في أول الأمر على ما كانوا عليه في الجاهلية، ومن العلماء من قال: بل قررهم الله على ذلك فقال ﴿وَلِكُلٍّ جَعَلْنَا مَوَالِيَ مِمَّا تَرَكَ ٱلْوَٰلِدَانِ وَٱلْأَقْرَبُونَ﴾ [النساء: 33] والمراد الوارث بالنسب، ثم قال ﴿وَٱلَّذِينَ عَقَدَتْ أَيْمَٰنُكُمْ فَـَٔاتُوهُمْ نَصِيبَهُمْ﴾ [النساء: 33] والمراد به التوارث بالعهد، فهذا شرح أسباب التوارث في الجاهلية. وأما أسباب التوارث في الإسلام، فقد ذكرنا أن في أول الأمر قرر الحلف والتبني، وزاد فيه أمرين آخرين، أحدهما: الهجرة، فكان المهاجر يرث من المهاجر وإن كان أجنبياً عنه، إذ كان كل واحد منهما مختصاً بالآخر بمزيد من المخالطة والمخالصة، ولا يرثه غير المهاجر، وإن كان من أقاربه. والثاني: المؤاخاة، كان الرسول ﷺ يؤاخي بين كل اثنين منهم، وكان ذلك سبباً للتوارث ثم إنه تعالى نسخ كل هذه الأسباب بقوله: ﴿وَأُوْلُواْ

﴿ٱلْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِى كِتَٰبِ ٱللَّهِ﴾ **[الأنفال: 75]**. والذي تقرر عليه دين الإسلام أن أسباب التوريث ثلاثة: النسب، والنكاح، والولاء»[221].

يقدم الرازي في هذا النص خلفية تاريخية مختصرة لأحكام المواريث في القرآن، من خلال المقابلة بينها وبين أحكام العرف الجاهلي. وربما بدا الرازي بسبب منهجه «العقلي» أقل حرصاً من المفسرين السلفيين على تغييب أوجه الاتفاق بين التشريع القرآني والتشريعات الجاهلية، فالعقل التدويني في مجمله يتحرج من المعنى الكامن في هذا الاتفاق، وهو أن يكون للحكم التشريعي «المنصوص» مصدر مستمد من الواقع الاجتماعي، ولذلك فإن المدونات الفقهية، وخصوصاً المتأخرة منها، تركز اهتمامها عادة على أوجه الاختلاف، موحية بأن الإسلام جاء ناقضاً للحياة الجاهلية جملة وتفصيلاً. عقلانية الرازي ـ بالطبع ـ عقلانية نسبية قياساً إلى مناهج التفسير التقليدية، أعني أنها لم تصل إلى حد الدخول به إلى «المجال الاجتماعي» الذي اشتغل فيه النص الديني، ولكنها كافية لكي تسمح له بالاقتراب إلى حد ما، من هذا المجال.

في الخط العام، وافقت أحكام التوريث في القرآن ما جرى عليه العرف الجاهلي.

فإجمالاً ظلت رابطة الدم هي السبب الأول بين أسباب التوارث، وظلت العصبية الذكورية، خصوصاً من جهة الابن، المحور الأهم في هذه الرابطة، كما ظلت رابطة الولاء الجاهلية ضمن أسباب الميراث، سواء كان ولاء عتق أو ولاء عقد، وإن كان الفقه سيسبغ على أحكام الولاء لمسة «إسلامية»[222]. وفي حقيقة الأمر، لم يكن التوريث بالهجرة والمؤاخاة في بداية العهد المدني أكثر من تمثل «إسلامي» لعهد الحلف المعروف في الجاهلية، وهو عقد يتعاهد طرفاه

---

(221) **مفاتيح الغيب**، م 5، ج 9، ص 164.

(222) في التعريف الفقهي لا يخرج ميراث الولاء عن مفهومه الجاهلي، فهو «الميراث الذي يستحقه المرء بسبب عتق شخص في ملكه، أو بسبب عقد موالاة» انظر التهانوي، **كشاف اصطلاحات الفنون**. وفي اللمسة الإسلامية سيضيف الفقهاء ولاء الإسلام بالنسبة إلى الذمي الذي يدخل في الإسلام، على يد رجل مسلم، وقد قايسه المالكية على ولاء العتق، انظر الفقرة الخاصة بالولاء.

على تبادل النصرة والمطالبة والتوارث، ويتم ذلك بإشهاد الشهود، وكان المكيون يعقدونه في الكعبة[223] ويتفق الفقهاء المسلمون على حصول النسخ في ما يتعلق بأحكام الهجرة والمؤاخاة، ولكنهم لا يتفقون على حصوله في بقية صور الولاء، أي في ولاء العتق وولاء الحلف. ونستطيع أن نفهم الظروف الاجتماعية والسياسية التي فرضت على الجماعة المسلمة فكرة التوارث عبر الهجرة أو المؤاخاة في بداية العهد المدني، مع قلة العدد، وحاجة المهاجرين القرشيين إلى الدعم المالي بعد أن تركوا أموالهم ومصادر دخلهم وراءهم في مكة. كما نستطيع أن نفهم انتفاء الحاجة إلى هذه الفكرة عندما تغيرت الظروف باتجاه القوة وتزايد العدد مع التحولات العسكرية وتتابع الحروب والغنائم.

ومع التوافق في الخط العام، خالف القرآن أعراف الميراث الجاهلية في عدة أحكام. كما في توريث البنات والزوجات والصغار من الأبناء، وأضفى القرآن على هذه الأحكام لمسة أخلاقية من خلال سياق العرض الذي ربط بينها وبين معاني الود والإحسان، فأوصى عند توزيع التركة بإعطاء ذوي القربى من غير الورثة واليتامى والمساكين ﴿وَإِذَا حَضَرَ ٱلْقِسْمَةَ أُوْلُواْ ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينُ فَٱرْزُقُوهُم مِّنْهُ وَقُولُواْ لَهُمْ قَوْلًا مَّعْرُوفًا ﴿٨﴾﴾ [النساء: 8] مع ذلك، وكما سيظهر عند التحقيق، فإن المسافة الفاصلة بين الأعراف الجاهلية وتشريعات القرآن لم تكن بهذا القدر من الاتساع الذي توحي به المدونات الإسلامية المتأخرة.

على أن التوافق والمخالفة بين النص والواقع وجهان لعملة واحدة، أعني مظهران لعملية واحدة هي عملية التفاعل أو الحوار. فيما وافق القرآن وفيما خالف، كان يحاور الواقع القائم ويجادله. معنى الموافقة أن النص يستجيب للواقع، ومعنى المخالفة أنه ينكر على هذا الواقع، وفي الحالتين هو يصدر كرد فعل، أي يشرع في الواقع للواقع، بسببه ومن أجله. الموضوع التشريعي، دائماً، يتعلق بمجتمع معين بالذات، ولو واجه القرآن مجتمعاً آخر لتجادل مع واقع مختلف فأقر منه وعدل فيه، ولكنا بصدد أحكام مختلفة عما نقرأه الآن.

---

(223) انظر الجصاص، **أحكام**، ج 2، ص 73. وانظر الطبري، **التفسير**، النساء 33.

إجمالاً، لا يستطيع التفكير السلفي إنكار هذه المقابلة التي تبدو في غاية الوضوح، ولكنه لا يرتب عليها أي نتائج كُلّيّة من جهة دلالتها على تاريخية التشريع وإقليميته. والسبب هو مفهوم «الرؤية النصية» الراسخ في العقل الديني، والذي ناقشته تفصيلاً في المبحث الأول من هذا الفصل[224]، حيث سيتحول المنطوق التفصيلي المتعلق بوقائع إلى مطلق إلهي لمجرد وروده في النص. وهي مسألة لم يكن الوعي بها قائماً بهذه الحدّة «الفقهية» في الصدر الأول الذي كان يعاين الواقع والنص معاً في لحظة التفاعل. روى الطبري عن ابن عباس «أنهُ لما نزلت آية الفرائض التي فرض الله فيها ما فرض للولد الذكر والأنثى والأبوين، كرهها الناس أو بعضهم وقالوا: تعطي المرأة الربع والثمن، وتعطي الإبنة النصف، ويُعطى الغلام الصغير، وليس من هؤلاء أحد يقاتل القوم ولا يحوز الغنيمة!! اسكتوا عن هذا الحديث لعل رسول الله ينساه أو نقول له فيغيره» فقال بعضهم يا رسول الله أنعطي الجارية (البنت) نصف ما ترك أبوها، وليست تركب الفرس ولا تقاتل القوم، ونعطي الصبي الميراث وليس يغني شيئاً، وكانوا يفعلون ذلك في الجاهلية، لا يعطون الميراث إلا من قاتل، يعطونه الأكبر فالأكبر»[225].

لا تذكر الرواية رد الرسول على الناس، ولكنها تشير بوضوح إلى وعي الصحابة في هذه المرحلة المبكرة بأن الأحكام التشريعية ليست من المطلق الإيماني، بل من العادات الاجتماعية، ومن ثم فهي قابلة للنسيان وقابلة أيضاً للمراجعة والتغيير. هؤلاء الذين أَمِلوا أن ينسى الرسول هذه الأحكام، وراجعوه فيها بقصد تغييرها، كانوا من صحابته الذين يفترض فيهم العلم بأنها أحكام منصوصة في القرآن.

- 2 -

توريث النساء والصغار

من المتواتر في كتب الأخبار أن أهل الجاهلية «كانوا لا يورثون البنات،

(224) انظر الفقرتين 1، 2 من مبحث النسخ.

(225) الطبري، **التفسير**، م 3، ج 4، ص 617. النساء: 11.

ولا النساء، ولا الصبيان شيئاً من الميراث. ولا يورثون إلا من حاز الغنيمة وقاتل على ظهر الخيل»[226] بل ورد في هذه الأخبار ما يفيد أن الزوجة كانت تعتبر في بعض القبائل جزءاً من التركة، ما لم تكن أم ولد، فإذا مات عنها زوجها ورثها الابن البكر، وإن لم يرغب فيها انتقل الحق في وراثتها إلى من يليه ثم من يليه، بترتيب العصبة من الذكور.

وكما جرت العادة في عصر التدوين فإن مصطلح الجاهلية يشير على التعميم إلى الحقبة السابقة على الإسلام في الجزيرة العربية، من دون تمييز بين مرحلة ومرحلة، أو بين منطقة ومنطقة. وهو تعميم مخل أدى إلى إغفال الفوارق الاقتصادية والاجتماعية، ومن ثم، التشريعية التي كانت قائمة بالفعل بين المناطق والقبائل المختلفة. وقد تضاربت الأخبار حول توريث النساء في الجاهلية، فابن حبيب يذكر في المحبر «أن أول من جعل للبنات نصيباً من الإرث من الجاهليين هو ذو المجاسد عامر بن جشم بن غنم بن حبيب بن كعب بن يشكر. ورَّث ماله في الجاهلية، فجعل للذكر مثل حظ الأنثيين، فوافق حكمه حكم الإسلام»[227]. وثمة روايات يفهم منها «أن من الجاهليات من ورثن أزواجهن وذوي قرباهن، وأن سنّة حرمان النساء من الإرث لم تكن سنة عامة عند جميع القبائل، وما ورد في الأخبار يخص على الأكثر أهل الحجاز»[228]، وهم دائرة التلقي المباشرة لأحكام النص القرآني، أي دائرة التفاعل الأولى لهذا النص مع الواقع الاجتماعي.

وفي هذا الإطار نستطيع فهم الخطاب القرآني وهو يعلن أن للنساء الحق في الميراث، شأنهن في ذلك شأن الرجال، في صيغة توحي باستنكار واقع مخالف ﴿لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ ٱلْوَٰلِدَانِ وَٱلْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَآءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ ٱلْوَٰلِدَانِ وَٱلْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ نَصِيبًا مَّفْرُوضًا ۝٧﴾ [النساء: 7]. فالآية تشير إلى النساء إجمالاً (بنات، زوجات، أمهات، أخوات) دون بيان لمقدار النصيب، من حيث هي معنية بتقرير مبدأ استحقاق النساء للإرث كما يستحقه الرجال،

---

(226) ابن حبيب، **المحبر**، ص 324. وانظر المزيد من النقول في هذا المعنى عند الطبري، **تفسير**، م 3، ج 4، ص 604 ـ 616.

(227) **المحبر** 236، 324.

(228) جواد علي، **المفصل**، ج 5، ص 563.

بسبب القرابة. يقول القرطبي «قال علماؤنا: في هذه الآية فوائد ثلاث: إحداها: بيان علّة الميراث وهي القرابة، الثانية: عموم القرابة كيفما تصرفت من قريب أو بعيد، الثالثة: إجمال النصيب المفروض، وذلك مبين في آية الميراث، فكان في هذه الآية توطئة للحكم وإبطال لذلك الرأي الفاسد»[229].

واعتبر الرازي هذه التوطئة مقصودة من قبل النص بغرض التدرج بالناس في الأحكام «فلا يمتنع إذا كان للقوم عادة في توريث الكبار دون الصغار ودون النساء، أن ينقلهم سبحانه وتعالى عن تلك العادة قليلاً على التدريج، لأن الانتقال عن العادة شاق ثقيل على الطبع، فإذا كان دفعة عَظُم وقعه على القلب، وإذا كان على التدريج سَهُل. فلهذا المعنى ذكر الله تعالى هذا المجمل أولاً ثم أردفه بالتفصيل»[230].

يضع الرازي يده على مفهوم التدرج في الأحكام، وهو مفهوم يتضمن، في الحد الأدنى، معنى التفهم من قبل النص لقواعد الاجتماع والتعاطي معها كضوابط مقصودة لتوقيتات التشريع. ولكن الإقرار بمفهوم التدرج كقاعدة مقبولة من قواعد القانون الاجتماعي، يستلزم الإقرار باضطراد القاعدة وسريانها المتواصل في الاجتماع، وليس فقط في مرحلة صدور النص، لأن شيئاً لا يمنع الاجتماع من تكوين عادات جديدة تتقاطع مع الحكم المنصوص، وهو ما يستلزم في المحصلة النهائية تبعية التشريع واقعياً لحركة الاجتماع. في العقل الديني يصير الحكم بعد النص عليه نهائياً وحالّ الوجوب، ومن ثم، غير قابل لانتظار التدرج، وهو ما يعني إهدار القاعدة التي سبق الإقرار بها، رغم أن الإقرار بها كان مبنياً على الحس والمشاهدة.

القول بالتدرج من قبل الرازي يعني أن النص، طوال فترة سكوته، كان يقر بالحكم الساري قبل النزول. وهو ما يتفق مع ما تذهب إليه هذه الدراسة من أن الأصل في التشريع الإسلامي المبكر كان استصحاب قواعد العرف السائد، وأن الاستثناء هو التدخل النصي من قبل القرآن. وهذا مفهوم طبيعي لسبب مزدوج هو أن القرآن لم يقدم لائحة تشريعية مكتملة وسابقة التجهيز، ولأن الاجتماع في الوقت ذاته، لا يقبل الفراغ التشريعي. هذا في ما يتعلق بالمسكوت عنه

---

(229) **الجامع**، م 3، ج 5، ص 37.

(230) **مفاتيح الغيب**، السابق، 158.

قرآنياً، أما المصرح به، أو المنصوص عليه في القرآن، فهو إجمالاً إما امتداد لقواعد العرف السائد، وإما تعديل ـ جزئي غالباً ـ ناتج عن التحاور مع هذا العرف.

ولأن الفقه السلفي في غالبه يؤمن بفكرة اللوح المحفوظ. أي بوجود عيني للآيات سابق على تنزلها، وينكر بالتالي أي فاعلية مؤثرة للاجتماع البشري حيال المنصوصات، فهو يتوجس من القول بإقرار الشرع للواقع الجاهلي الذي جاءت النصوص بخلافه، ولا يرحب بفكرة التدرج التي نقرأها عند الرازي كفلتة من فلتات منهجه العقلي. ولذلك نجد القرطبي بعد أن أشار إلى آية «للرجال نصيب.. وللنساء نصيب» على أنها توطئة، أي تمهيد للحكم التفصيلي في آية «يوصيكم الله في أولادكم» يسارع عند التعليق على الآية الأخيرة فينكر أن يكون الحكم العرفي السائد قبلها محل إقرار من التشريع الإسلامي في أي وقت، يقول القرطبي: «قال الكيا الطبري: وقد ورد في بعض الآثار أن ما كانت الجاهلية تفعله من ترك توريث الصغير كان في صدر الإسلام إلى أن نسخته هذه الآية. ولم يثبت عندنا اشتمال الشريعة على ذلك، بل ثبت خلافه؛ فإن هذه الآية نزلت في ورثة سعيد بن الربيع فاسترجع رسول الله ﷺ الميراث من العم، ولو كان ذلك ثابتاً من قبل في شرعنا ما استرجعه»[231] وكان ابن العربي قد سبق إلى المعنى ذاته، حيث يقول «في حديث جابر (توريث بنات سعد بن الربيع) فائدة وهو أن ما كانت الجاهلية تفعل في صدر الإسلام لم يكن شرعاً مسكوتاً عنه مقراً عليه، لأنه لو كان شرعاً مقراً عليه لما حكم النبي على عم الصبيتين برد ما أخذ من مالهما. لأن الأحكام إذا مضت وجاء النسخ بعدها إنما تؤثر في المستقبل، ولا ينقص به ما تقدم، وإنما كانت ظلامة وقعت»[232].

هذا استدلال متسرع من قبل القرطبي وابن العربي، ساقهما إليه الهاجس السلفي المستقر في العقل الديني عموماً، وهو هاجس الدفاع عن إلهية التشريع المنصوص، وما يستتبعه من المباعدة بين الأحكام القرآنية ومصادر التشريع

---

(231) **الجامع**، السابق، ص 45.

(232) **أحكام القرآن**، القسم الأول، النساء 11، ص 375.

الجاهلية. فالقرطبي ينفي أن تكون «الشريعة» قد تضمنت في أي وقت حكماً بحجب توريث البنات والصغار، ولكن معنى الشريعة في عبارته يجب صرفه إلى ما ثبت بنص قرآني أو نبوي صريح، أو إلى ما انتهت إليه المدونة الفقهية في عصر التدوين. وهذا مجال مختلف عن المجال الذي نناقشه وهو التشريع السكوتي في مرحلة التأسيس، كعملية طبيعية تجري من قبل النص، ففي هذه العملية ينطوي سكوت النص بالضرورة على إقرار بالواقع التشريعي القائم، وهو إقرار إجمالي لا يعني التبني التفصيلي لمفردات الأحكام بل يعني امتناع الفراغ التشريعي ولذلك لا معنى لحديث ابن العربي عن النسخ، فنحن لسنا بصدد نصين صريحين صادرين عن ذات المصدر، بل بصدد نص واحد صريح واجب التطبيق هو النص القرآني الذي تنزل بغرض تعديل الحكم السائد، ولذلك أيضاً لا معنى للاستدلال باسترجاع المال من عم الصبيتين، اتكاءً على قاعدة «عدم رجعية القانون»، فهذه القاعدة لا تنتمي إلى المطلقات الكلّيّة، التي تقابل في الفقه القانوني فكرة النظام العام، من ثم يمكن النص على ما يخالفها، أو يمكن للنص أن يخالفها، خصوصاً إذا كان النص تأسيسياً يهدف إلى إحداث التغيير، كما هو شأن النص القرآني. وفي هذا الصدد تسفر قراءة النصوص عن ممارسات تستحق الإشارة: فالآية 22 من سورة النساء ﴿وَلَا تَنكِحُواْ مَا نَكَحَ ءَابَآؤُكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ﴾، والآية 23 من السورة ذاتها ﴿وَأَن تَجْمَعُواْ بَيْنَ ٱلْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ﴾، فيهما إقرار من قبل النص بشرعية الزيجات، من هذا النوع، التي تمت قبل نزوله، وهو تطبيق معلن لقاعدة عدم رجعية القانون. ولكننا في المقابل سنجد آيات تشريعية طبقها الرسول على «ما قد سلف»، مثل الآية 3 من سورة النساء ﴿فَٱنكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ مَثْنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَ﴾، ففي الروايات عند مالك والنسائي والبيهقي «أن النبي قال لغيلان بن أمية الثقفي وقد أسلم وتحته عشرة نسوة: أختر منهن أربعاً وفارق سائرهن»، وعن أبي داود عن الحارث بن قيس قال «أسلمت وعندي ثماني نسوة، فذكرت ذلك للنبي، فقال اختر منهن أربعاً»[233].

---

(233) انظر: البيهقي **السنن الكبرى**، كتاب الوصايا جماع أبواب ما يحرم من نكاح الحرائر. وانظر، القرطبي، **الجامع**، السابق، ص 16.

وتتفق التفاسير على أن الآية السابعة من سورة النساء نزلت بعد أن اشتكت امرأة أوس بن ثابت إلى الرسول، وقد توفي زوجها عنها وعن ثلاث بنات، فجاء رجلين من بني عمه وهما وصيان له يقال لهما سويد وعرفجة، وأخذا ماله، ولم يدفعا إليها أو إلى بناته شيئاً. فقال النبي ارجعي إلى بيتك حتى أنظر ما يحدث الله في أمرك، فنزلت هذه الآية، فأرسل النبي إلى الوصيين وقال: لا تقربا من مال أوس شيئاً، ثم نزل بعد ذلك ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِىٓ أَوْلَٰدِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ﴾، ونزل فرض الزوج وفرض الزوجة فأمر رسول الله أن يدفعا إلى المرأة الثمن ويمسكا نصيب البنات، وبعد ذلك أرسل إليهما أن ادفعا نصيب بناتها إليها فدفعاه»[234].

سيتكرر موقف الشكوى من امرأة إلى الرسول في سبب نزول آية الفرائض. ولنا أن نلاحظ في الشكوى، بحد ذاتها، إشارة إلى وجود ثقافة تسمح للنساء بإعلان التضرر من حجب الميراث عنهن. وفي هذا تأييد للأخبار التي تفيد بأن هذا الحجب لم يكن حكماً نهائياً مفروغاً منه في جميع أنحاء الجزيرة، أو أنه على الأقل، كان حكماً قابلاً للنقاش والجدل من وجهة نظر العرف المقبول في المدينة. وهكذا فنحن مرة أخرى، أمام التشريع وهو ينتج عن حوار مباشر مع واقعة، أي استجابة لحالة معينة محدّدة، لا أرمي بذلك إلى استرجاع الحديث عن «خصوصية السبب وعموم اللفظ» التي ناقشتها تفصيلاً في مبحث أسباب النزول، فتلك مسألة تتعلق بفحوى النص وانطباقه اللاحق على وقائع في المستقبل، بل ألفت إلى لحظة ميلاد الحكم عن واقع اجتماعي سابق عليه، وفي هذا دلالة على ارتباط الحكم بهذا الواقع، من حيث هو مثير تشريعي.

- 3 -

التوريث بالولاء

يقدم التوريث بالولاء نموذجاً لحكم قرآني مستمد مباشرة من النظام العرفي الجاهلي، أعني نموذجاً للأصل القرآني العام في التشريع، الذي كان

---

(234) انظر الرازي، **مفاتيح الغيب**، م 5، ج 9، ص 158. وانظر الحديث عند الطبري، **تفسير**، النساء 7. وعند القرطبي، **الجامع**، السابق، ص 37.

يصدر أحكامه لهذا المجتمع بالذات، رداً على مشاغله وأشكالياته النابعة من خلفيته الاجتماعية، إما من خلال الإقرار الصريح، وإما من خلال الإلغاء الجزئي، أي التعديل في بعض مفردات النظام لا أصله، وفي هذه الحالة الأخيرة كان التعديل يأتي تعبيراً عن تطور نضجت أسبابه في الواقع الاجتماعي قبل ظهور النص، أو بسبب ظهوره إعمالاً للهدف الأخلاقي للدين. وسواء عند الإقرار أو التعديل، كان الحكم القرآني يصدر غالباً في شكل مجمل، محيلاً في شأن التفصيل على النظام العرفي، الذي أعيدت صياغته عبر أحاديث الرسول ومقولات الفقه.

كانت الجاهلية تورث بولاء الحلف «فكان الرجل يعاقد الرجل فيقول دمي دمك، وهدمي هدمك، وثأري ثأرك، وحربي حربك، وسلمي سلمك، ترثني وأرثك، وتطلب بي وأطلب بك، وتعقل عني وأعقل عنك، فيكون للحليف السدس من ميراث الحليف»[235]. كما كانت تورث بولاء العتق، فكان السيد يرث عبده الذي أعتقه فصار مولى له، إذا مات وترك مالاً[236].

يرتبط مفهوم الولاء باجتماعيات البداوة والنظام القبلي، حيث تسود ثقافة الغزو والمدافعة، وتبرز الحاجة إلى العدد والعزوة، وهذا ظاهر في صيغة الحلف الجاهلية التي تنص على الدم بالدم، والهدم بالهدم والثأر بالثأر، والمطالبة بالمطالبة، والعقل بالعقل. فهو نوع من اصطناع العصبية كما يسميه ابن خلدون، تقتضيه طبيعة المجتمع البدوي «فإذا اصطنع أهل العصبية قوماً من غير نسبهم، أو استرقوا العبدان والموالي، والتحموا به كما قلناه، ضرب معهم أولئك الموالي والمصطنعون بنسبهم في تلك العصبية ولبسوا جلدتها كأنها عصبيتهم، وحصل لها من الانتظام إسهام في نسبها كما قال صلى الله تعالى عليه وسلم «مولى القوم منهم»، سواء كان مولى رق أو مولى اصطناع وحلف»[237].

استصحب القرآن مفهوم الولاء بالحلف ونص عليه صراحة في الآية 33 من سورة النساء ﴿وَلِكُلٍّ جَعَلْنَا مَوَالِيَ مِمَّا تَرَكَ ٱلْوَالِدَانِ وَٱلْأَقْرَبُونَ وَٱلَّذِينَ عَقَدَتْ

---

(235) الطبري، النساء 33. والقرطبي، النساء 33. والرازي، النساء 33.

(236) انظر **لسان العرب**، ج 15، ص 410.

(237) المقدمة، ص 135.

أَيْمَٰنُكُمْ فَـَٔاتُوهُمْ نَصِيبَهُمْۚ﴾ ويتفق المفسرون على أن «الذين عقدت أيمانكم» يقصد بها الذين تعاقدتم معهم على الحلف كما كان يفعل العرب في الجاهلية.

ولكن الفقه سيتجه، لاحقاً إلى تجميد هذا المعنى عبر وسيلتين:

الأولى: هي القول بالنسخ. فذهب بعضهم إلى أن ﴿وَٱلَّذِينَ عَقَدَتْ أَيْمَٰنُكُمْ فَـَٔاتُوهُمْ نَصِيبَهُمْۚ﴾ منسوخة بـ«ولكل جعلنا موالي مما ترك الوالدان والأقربون» «قال البخاري عن سعيد بن جبير عن ابن عباس: "﴿وَلِكُلٍّ جَعَلْنَا مَوَٰلِيَ﴾ قال: ورثة، والذين عقدت أيمانكم، كان المهاجرون لما قدموا المدينة يرث المهاجري الأنصاري من دون ذوي رحمه للأخوة التي آخى بها النبي ﷺ بينهم فلما نزلت ﴿ولكل جعلنا موالي﴾ (أي ورثة) نسخت..»[238].

ومؤدى ذلك أن جزءاً من آية واحدة ينسخ جزءاً منها، والجزء المنسوخ هو المتأخر في صيغة النص المتلو، وهذا غريب في معنى النسخ وتقنياته المتعارف عليها، وليس في الأخبار ما يؤيده من جهة التجزيىء وتاريخ نزول كل جزء. ومن الواضح أن الغرض من هذا القول هو تأصيل التراجع عن التوريث بالهجرة والمؤاخاة، وهو تراجع مفهوم «اجتماعياً» بعد تطور أحوال الجماعة المسلمة باتجاه القوة وزيادة العدد، المصحوبة بنوع من الوفرة النسبية مع تكرار الغزو وحضور الغنائم. ولذلك ذهب بعضهم إلى أن الآية منسوخة بالآية 75 من سورة الأنفال ﴿وَأُوْلُواْ ٱلْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَٰبِ ٱللَّهِۚ إِنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمُۢ ۝٧٥﴾. ينسب الطبري هذا القول إلى عكرمة والحسن البصري[239]، وينسبه القرطبي إلى جمهور السلف[240]. وهو، بدوره قول يستحق النظر، من جهة استحالة القطع بتاريخ نزول الآيتين، وأيتهما أسبق من الأخرى، كما أن سياق الآيات السابقة على آية الأنفال لا يرشح لمعنى التوارث ولا يفضي إليه، بل يذهب بالولاية إلى معنى النصرة والمساندة[241]. وقد أخرج الطبري رواية أخرى عن

---

(238) انظر ابن العربي، **أحكام القرآن**، ق 1، ص 433، النساء 33.

(239) **التفسير**، م 4، ج 5، ص 54.

(240) **الجامع**، م 3، ج 5، ص 119.

(241) آيات الأنفال من 72 حتى 75 يجري نصها كالآتي: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَهَاجَرُواْ وَجَٰهَدُواْ بِأَمْوَٰلِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱلَّذِينَ ءَاوَواْ وَّنَصَرُوٓاْ أُوْلَٰٓئِكَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍۚ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَلَمْ يُهَاجِرُواْ مَا لَكُم مِّن وَلَٰيَتِهِم مِّن شَيْءٍ حَتَّىٰ يُهَاجِرُواْۚ وَإِنِ ٱسْتَنصَرُوكُمْ فِي ٱلدِّينِ فَعَلَيْكُمُ ٱلنَّصْرُ إِلَّا عَلَىٰ قَوْمِۭ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم مِّيثَٰقٌۗ وَٱللَّهُ =

ابن عباس تقول بأن الآية الناسخة هي الآية 6 من سورة الأحزاب ﴿وَأُوْلُواْ ٱلْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَٰبِ ٱللَّهِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُهَٰجِرِينَ إِلَّآ أَن تَفْعَلُوٓاْ إِلَىٰٓ أَوْلِيَآئِكُم مَّعْرُوفًاۚ﴾ وعقب عليها الطبري بقوله: «إلا أن يوصوا لأوليائهم الذين عاقدوا (بالحلف) وصية، فهو جائز من ثلث مال الميت، وذلك هو المعروف»[242].

آية الأحزاب تبدو، نسبياً أقرب إلى المعنى الذي أراده الفقه، وذلك بالنظر إلى سياق الآيات السابقة عليها وهي تتكلم عن التبني وتنفي أن يكون الأدعياء كالأبناء، وهو ما قد يرشح بشكل غير مباشر لمعنى النهي عن التوريث بالتبني ومع ذلك فالآية بحسب صياغتها ليست نصاً في باب التوريث، ومن ثم، فليس من السهل التسليم بها كآية ناسخة لنص صريح.

الوسيلة الثانية لتجميد دلالة الآية: هي التأويل. فقد ذهب بعضهم إلى أن الآية ليست منسوخة بل هي محكمة، ولكنها لا تتعلق بالميراث ولا تشير إليه، وإنما تشير إلى النصرة والنصيحة والموالاة. يقول الطبري: «وأولى الأقوال بالصواب في تأويل قوله ﴿وَٱلَّذِينَ عَقَدَتْ أَيْمَٰنُكُمْ﴾ قول من قال: والذين عقدت أيمانكم على المحالفة وهم الحلفاء، وذلك معلوم عند جميع أهل العلم بأيام العرب وأخبارها، أن عقد الحلف بينها يكون بالأيمان والعهود والمواثيق، على نحو ما ذكرنا من الرواية في ذلك. فإذا كان الله جل ثناؤه إنما وصف الذين عقدت أيمانهم ما عقدوه بها بينهم، دون من لم تعقد عقداً بينهم أيمانهم، وكانت مؤاخاة النبي بين من آخى بينه وبينه من المهاجرين والأنصار، لم تكن بينهم بأيمانهم، وكذلك التبني، كان معلوماً أن الصواب في ذلك قول من قال: هو الحلف دون غيره. أما قوله ﴿فَـَٔاتُوهُمْ نَصِيبَهُمْۚ﴾ فإن أولى التأويلين به ما عليه الجميع مجمعون (يقصد الطبري الحد الأدنى المشترك) وذلك إيتاء أهل

= بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴿٧٢﴾ وَٱلَّذِينَ كَفَرُواْ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍۚ إِلَّا تَفْعَلُوهُ تَكُن فِتْنَةٌ فِي ٱلْأَرْضِ وَفَسَادٌ كَبِيرٌ ﴿٧٣﴾ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَهَاجَرُواْ وَجَٰهَدُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱلَّذِينَ ءَاوَواْ وَّنَصَرُوٓاْ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُؤْمِنُونَ حَقًّاۚ لَّهُم مَّغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ ﴿٧٤﴾ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنۢ بَعْدُ وَهَاجَرُواْ وَجَٰهَدُواْ مَعَكُمْ فَأُوْلَٰٓئِكَ مِنكُمْۚ وَأُوْلُواْ ٱلْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَٰبِ ٱللَّهِۚ إِنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴿٧٥﴾﴾.

(242) الطبري، **تفسير**، السابق.

الحلف الذي كان في الجاهلية دون الإسلام، بعضهم بعضاً أنصباءهم من النصرة والنصيحة والرأي دون الميراث، وذلك لصحة الخبر عن رسول الله ﷺ أنه قال: لا حلف في الإسلام. وما كان من حلف في الجاهلية فلم يزده الإسلام إلا شدة».

وفقاً لهذا التأويل يكون مقصود الآية هو الإقرار بالأحلاف (العقود) التي تم إبرامها في الجاهلية، دون ما يبرم منها بعد الإسلام، من ناحية، وأن يتم ذلك من خلال تقديم النصرة والنصيحة، دون الميراث من ناحية أخرى. وهما معنيان يصعب الاستدلال عليهما من بنية النص في ذاته مجردة عن الروايات النبوية، فعبارة النص مطلقة لا تتضمن الإشارة إلى ما قبل الإسلام أو ما بعده، ولا تحمل بالتصريح أو التضمين معنى «إلا ما قد سلف»، وصيغة الماضي في الفعل «عقدت» لا تفيد في السياق التشريعي للغة القرآن معنى ما سبق. كما أن صيغ الروايات النبوية ليس فيها ما يدل على استثناء التوريث من بين الالتزامات التي يرتبها الحلف المعقود في الجاهلية، بل كانت هذه الصيغ على العكس من ذلك ـ تشدد على معنى الوفاء بهذا الحلف كما عقد، «ما كان من حلف في الجاهلية فإن الإسلام لم يزده إلا شدة»، و«لم يصب الإسلام حلفاً إلا زاده شدة»، «ما كان من حلف في الجاهلية فتمسكوا به»[243]، وإضافة إلى ذلك فإن النصرة والنصيحة والموالاة لا يشار إليها عادة في اللغة العربية بالنصيب أي المقدار أو الحصة، والأقرب إطلاق ذلك على الجزء المقدر من الميراث. وهو ما يؤيده السياق الذي وردت فيه الآية ﴿وَلِكُلٍّ جَعَلْنَا مَوَالِيَ﴾ فالموالي العصبة أي الورثة، وفي الحديث «أنا أولى بالمؤمنين. من مات فماله للموالي العصبة، ومن ترك كلاً فأنا وليه» وفيه «اقسموا هذا المال، فما أبقت السهام فلأولي عصبة ذكر»، كما أن الآية السابقة عليها تشير إلى نصيب الرجال ونصيب النساء من الميراث، ولا متعلق لها بالنصرة والرأي.

هذا التعدد في تخريج النسخ وتأويل الآيات ناتج عن الصياغة البنيوية للنصوص، فهي لا تفضي إلى معنى واحد محدد كما تقتضي لغة التشريع التي تهدف إلى إطلاق قاعدة عامة مجردة، المشكل هنا ليس مشكل النص بل مشكل

---

(243) الطبري، السابق، ص 58.

العقل السلفي في تعاطيه مع النص. كانت كل آية تنزل لمواجهة موقف معين أي لمعالجة حالة خاصة، يدركها المخاطَبون بها، وليس بغرض تقديم تشريع كامل مفصل في باب موضوعي على الترتيب الفقهي، وموجَّه إلى مُخاطَب مطلق. ولأن هذه المواقف والحالات الواقعية لم تشتمل عليها بنية النص، فإن النص في الواقع يكون مفتقداً لجزء من بنيته الدلالية، ولذلك، فهو لا يكشف عن دلالته الكاملة، أمام آليات التفسير والأصول السلفية، التي تصر على التعاطي مع القرآن كمصحف، أي كنص واحد طويل مجمَّع، وفي الوقت ذاته كلائحة تشريعية نهائية تحتوي على قواعد قانونية عامة ومجردة.

على مستوى التفسير تم استخدام الروايات الاخبارية الناقلة لأسباب النزول، ولكن هذه الروايات فضلاً عن تضاربها الموضوعي، وإشكالياتها الثبوتية، لم تقدم تغطية كاملة عن الوقائع التي تنزل عليها الآيات وظروفها التفصيلية. ولذلك فقد ظل الفقه يتعاطى مع البنية النصية غير المكتملة، عبر آليات الأصول ذات الطابع اللغوي (من التأويل المحض، إلى القول بعمومية اللفظ، وتخصيص العام، وتقييد المطلق) بالإضافة إلى آلية النسخ. وفيما تؤدي الآليات اللغوية إلى الدوران في ذات المشكل، فإن دلالة النسخ بوجه عام هي أننا حيال قاعدة مؤقتة، أي أمام حكم خاص بمرحلة زمنية بعينها، داخل اجتماع مكاني بعينه، وهذا بذاته هو عين المشكل.

وهكذا انتهى التفسير تقريباً إلى أن التوريث بالولاء إما منسوخ من القرآن وإما لم يرد أصلاً فيه. ولكننا نعود فنقرأ في الفقه أن «الذي تقرر عليه دين الإسلام هو أن أسباب التوريث في الإسلام ثلاثة: النسب، والنكاح، والولاء»[244] ويشرح التهانوي في **كشاف اصطلاح الفنون** مصطلح الولاء بقوله «هو قرابة حكمية حاصلة من العتق أو الموالاة. وهو نوعان: ولاء عتاقة ويسمى ولاء نعمة وسببه العتق، والجمهور على أنه الاعتاق، وولاء موالاه وسببه العقد المعروف وقد أطلقه الفقهاء على الميراث الذي يكون بسبب هذه الحالة»[245].

ذهب قطاع من الفقه (الأحناف أساساً) إلى استبقاء ولاء الحلف والتوريث به، رغم إدراكه لما ينطوي عليه ذلك من تناقض مع مقولات التفسير والروايات

(244) الرازي، **مفاتيح الغيب**، السابق، ص 164.

(245) **كشاف اصطلاح الفنون**، السابق.

النبوية التي تستند إليها، فلجأ بدوره إلى إعادة تأويل هذه الروايات. يقول الجصاص «فإن احتجَّ محتجّ بما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود.. عن جبير ابن مطعم قال: قال رسول الله ﷺ لا حلف في الإسلام، وأيما حلف كان في الجاهلية لم يزده الإسلام إلا شدة، قال: فهذا يوجب بطلان حلف الإسلام ومنع التوارث به، قيل له: يحتمل أن يريد به نفي الحلف في الإسلام على الوجه الذي كانوا يتحالفون عليه في الجاهلية»[246]. ونفى الجصاص ممثلاً للأحناف أن يكون حكم التوريث بالولاء قد نسخ من القرآن «المواريث في الإسلام معقودة بشيئين: أحدهما نسب والآخر سبب.. وأما السبب الذي ورث به في الإسلام فبعضه ثابت وبعضه منسوخ الحكم فمن الأسباب التي وُرث بها في الإسلام ما ذكرنا في عقد المحالفة وميراث الأدعياء، وقد ذكرنا حكمه، ونسخ ما روى نسخه وإن ذلك عندنا ليس بنسخ، وإنما جعل وارث أولى من وارث»[247]. ونقل عن أبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد وزفر (وهم مؤسسو المذهب الحنفي) «من أسلم على يدي رجل ووالاه وعاقده ثم مات ولا وارث له غيره فميراثه له»[248] ويقول ابن الهمام في **فتح القدير** وهو فقيه حنفي «وتفسير هذا الولاء على ما ذكر في الذخيرة (كتاب الأصولي المالكي القرافي ت 684هـ) وغيرها هو أن يُسْلِمَ رجل على يد رجل فيقول للذي أسلم على يده أو لغيره واليتك على أني إن مت فميراثي لك، وإن جنيت فعقلي عليك وعلى عاقلتك، وقبل الآخر منه»[249].

واضح أن الولاء صار، في الفقه، ينصرف إلى الذمّي الذي يدخل في الإسلام على يد مسلم ثم يواليه على النصرة والتوارث، ولذلك سُمّي ولاء

---

(246) الجصاص، **أحكام القرآن**، ج 3، ص 147.

(247) الجصاص، السابق، باب الفرائض.

(248) السابق، ص 145. وانظر **فتح القدير**، كمال الدين بن عبد الواحد بن الهمام «وإذا أسلم رجل على يد رجل ووالاه على أن يرثه ويعقل عنه، أو أسلم على يد غيره ووالاه، فالولاء صحيح، وعقله على مولاه، فإن مات ولا وارث له غيره فميراثه للمولى». ج 9، ص 228 «وسئل رسول الله ﷺ عن رجل أسلم، على يد رجل آخر ووالاه فقال هو أحق الناس محياه ومماته»، وهذا يشير إلى العقل والإرث في الحالتين» هاتين، ص 229.

(249) **فتح القدير**، السابق.

الإسلام. وواضح أن الغرض منه هو توفير الحماية للذمّي الذي انقطعت صلاته بأهل دينه وذوي قرباه، ولأنه، وقد صار مسلماً، ليس لهؤلاء أن يرثوه (من لا يعتمد ولاء الإسلام كالشافعي يذهب بالتركة إلى بيت المال)[250] ولذلك اشترط بعضهم أن يكون الذمّي قد انتقل من أرض العدو إلى دار الإسلام وحالف مسلماً حلف المؤاخاة كما فعل الرسول بين المهاجرين والأنصار. ويعني هذا أن ولاء الحلف ظل سبباً للميراث، ولكن مع قصره على حالة الذمّي المتحول حديثاً إلى الإسلام. وفيما اعتبره أبو حنيفة مولى بالحلف والمؤاخاة، اعتبره مالك مولى أيضاً ولكن قياساً على مولى العتق الذي يحتاج إلى حماية السيد، وأجرى عليه في تفاصيل التعامل أحكاماً مستمدة من ولاء العتق. الفارق هنا بين رؤية أبي حنيفة ورؤية مالك ليس مجرد فارق بين ثقافتين شخصيتين، بل يعكس أيضاً، التباين بين الفضاءين الاجتماعيين المختلفين الذين حكما علاقة المسلمين بأهل الذمّة في الشام والعراق حيث كان يفتي أبو حنيفة من جهة، وفي الحجاز، حيث كان يفتي مالك من جهة مقابلة.

ولكن إذا كان الاتفاق لم ينعقد بين الفقهاء على ولاء الحلف كسبب للميراث رغم النص عليه في القرآن، فقد انعقد بينهم على التوريث بولاء العتق رغم عدم النص عليه صراحة في القرآن، يقول ابن الهمام في **فتح القدير** «ولاء العتاقة متفق عليه في أنه سبب للإرث، وأنه مقدَّم على ذوي الأرحام، بخلاف ولاء الموالاة، فإن الشعبي لم يقل بولاء الموالاة وقال لا ولاء إلا ولاء العتاقة، وبه أخذ الشافعي، ومالك، وأحمد»[251]. وذكر ابن قدامة في **المغني** (ممثلاً للحنابلة) أنه «في قول جمهور العلماء من الصحابة والتابعين ومن بعدهم يقدم المولى في الميراث على الرّد وذوي الرحم، فإذا مات رجل وخلف بنته ومولاه فلبنته النصف والباقي لمولاه. وإن خلف ذا رحم مولاه فالمال لمولاه دون ذي رحمه. وعن عمر وعلي يقدم الرد على المولى، وعنهما وعن ابن مسعود تقديم ذوي الأرحام على المولى، ولعلهم يحتجون بقول الله تعالى ﴿وَأُولُوا الأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَى بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ﴾. ولنا

(250) انظر **فتح القدير**، ج 9، ص 229، حيث ينقل عن الشافعي قوله «حلف الموالاة ليس بشيء، لأن فيه إبطالاً لحق بيت المال».

(251) فتح القدير، السابق، ص 228.

حديث عبد الله بن شداد وحديث الحسن، ولأنه عصبة يعقل عن مولاه فيقدم على الرَّد وذوي الرحم كابن العم»[252].

وجد الفقه تأسيساً قرآنياً للتوريث بولاء العتق من خلال الآية 33 من سورة النساء، يقول القرطبي: «قوله تعالى «موالي» اعلم أن المولى لفظ مشترك يطلق على وجوه، فيسمى المعتق مولى ويسمى المعتق مولى، ويقال المولى الأسفل والأعلى أيضاً، ويسمى الناصر المولى ومنه قوله تعالى: ﴿وَأَنَّ ٱلْكَٰفِرِينَ لَا مَوْلَىٰ لَهُمْ﴾، ويسمى ابن العم مولى والجار مولى. فأما قوله تعالى: ﴿وَلِكُلٍّ جَعَلْنَا مَوَٰلِيَ﴾ يريد عصبة لقوله عليه السلام «أبقت السهام فلأولى عصبة ذكر». ومن العصبات المولى الأعلى والأسفل، على قول أكثر العلماء. لأن المفهوم في حق المعتِق أنه المنعم على المعتَق، كالموجد له، فاستحق ميراثه لهذا المعنى وحكى الطحاوي عن الحسن بن زياد أن المولى الأسفل يرث من الأعلى، واحتجَّ فيه بما روى أن رجلاً أعتق عبداً له فمات المعتِق ولم يترك إلا المعتَق فجعل رسول الله ﷺ ميراثه للغلام المعتَق قال الطحاوي: ولا معارض لهذا الحديث فوجب القول به؛ ولأنه إذا أمكن إثبات الميراث للمعتِق على تقدير أنه كان كالموجد له فهو شبيه بالأب، والمولى الأسفل شبيه بالابن، وذلك يقتضي التسوية بينهما في الميراث، والأصل أن الاتصال يعم. وفي الخبر «مولى القوم منهم» والذين خالفوا هذا وهم الجمهور قالوا: الميراث يستدعي القرابة ولا قرابة، غير أننا أثبتنا للمعتق الميراث بحكم الإنعام على المعتق، فيقتضي مقابلة الإنعام بالمجازاة، وذلك لا ينعكس في المولى الأسفل»[253].

لا يبدو هذا التأسيس «القرآني» لتوريث مولى العتق مقنعاً بدرجة كافية، فهو تأسيس ضمني مبني على تأويل واسع للآية. ولذلك لا يبدو الجمهور مصراً عليه، كما يمكن أن نفهم من عبارة «الميراث يستدعي القرابة، ولا قرابة، غير أننا أثبتنا للمعتق الميراث بحكم الإنعام على المعتق». فالميراث يتأسس مباشرة على علاقة الولاء (خصوصاً من جهة المعتق بسبب الإنعام) وهي علاقة لا تدخل في عصبة القرابة على الحقيقة. وكذلك لا يبدو الجمهور مستنداً في هذا

---

(252) **المغني**، كتاب الولاء، 4994.

(253) **الجامع**، السابق، ص 119، 120.

التوريث إلى الرويات إما لظنية ثبوتها، أو لظنية دلالتها غير الصريحة كما في رواية «مولى القوم منهم». ومن ثم فهو تأسيس قائم على استصحاب الحكم السائد بسبب استمرار السياق الاجتماعي الحامل له، أعني بسبب تواصل البنى والهياكل الاقتصادية والاجتماعية الحاضنة لفكرة الولاء خصوصاً ولاء العتق من لحظة التنزيل حتى لحظة الفقه. بالطبع أضفى الفقه على الفكرة لمسة «إسلامية» من خلال تقليبها تحت عناوين النصوص حتى ولو لم تكن منطبقة عليها تمام الانطباق.

لماذا رفض جمهور الفقه القول باستمرار ولاء الحلف، رغم النص عليه صراحة في القرآن، بينما أصر على استمرار ولاء العتق رغم عدم النص عليه صراحة في القرآن؟

السياق الاجتماعي، وحده، يفسر هذا التباين في الموقف الفقهي:

في لحظة التنزيل كان النظام، القبلي في الجزيرة العربية (الذي اشتغل عليه النص) يحمل فكرة الولاء بشقيها ولاء العتق وهو الأصل الغالب، وولاء الحلف وهو أقل انتشاراً. وترجمة لذلك عالج النص ولاء الحلف في الآية 33 من سورة النساء، فيما أقر ولاء العتق بإحالة السكوت الضمنية فظلت أحكامه سارية في الإسلام بقوة العرف. وقد طبق الرسول ولاء الحلف في أول عهده بالمدينة، قبل نزول آية النساء، حين آخى بين المهاجرين والأنصار مؤاخاة يترتب عليها الحق في الإرث. وهي وضعية استمرت لبعض الوقت ثم تلاشت تلقائياً وبشكل طبيعي بعد تغير الظروف السياسية والاقتصادية المحيطة بالجماعة المسلمة، ولذلك اعتبر الفقه أن الآية 33 منسوخة في ما يتعلق بالمحالفة عموماً.

وفي لحظة الفقه اللاحقة، كانت الهياكل الاجتماعية التي اشتغل عليها النص لا تزال قائمة بوجه عام، مع بعض التموجات التي أحدثها المؤثر الإسلامي ذاته، بما في ذلك التطورات الاجتماعية الجديدة الناشئة عن سياسة الفتوح: مع استمرار نظام الرق، أسهم الإسلام في توسيع قاعدة العتق، مما أدى إلى زيادة عدد الموالي وتكريس وجودهم كطبقة ذات حضور اجتماعي واقتصادي. وقد حصر جمهور الفقه حق الميراث على المولى الأعلى (المالك المعتِق) دون المولى الأسفل (للعبد المعتَق) كمكافأة على الإنعام بالعتق، وهو

ما يعكس انتماء التشريع الفقهي ووفاءه لثقافة الرق التقليدية (مصالح الطبقة المالكة)، واستقرار هذه الثقافة في المحيط الاجتماعي.

في ما يتعلق بولاء الحلف سيعمل المؤثر الإسلامي بشكل معاكس، فمع أن المبادىء النظرية لا تؤدي على نحو فوري إلى تغيير النظم الاجتماعية، قدّم الإسلام فكرة الأخوة الدينية التي تجعل الانتماء إلى الدين الجديد يمثل بذاته مظلة حماية لجميع الداخلين فيه، الأمر الذي كان يعني توفير بديل لفكرة الحلف الجاهلية التي تقوم أساساً على غرض النصرة، وهو المعنى الذي يمكن أن نصرف إليه حديث «لا حلف في الإسلام» وبشكل تدريجي سيسفر ذلك عن تقليص المفهوم التقليدي للحلف في الواقع الاجتماعي، ومن ثم في الفقه.

ولكن في غضون ذلك، وبتأثير التطورات الناجمة عن سياسة الفتوح، سيكون على الفقه مواجهة المسائل الناشئة عن خضوع البلاد المفتوحة لسلطة الدولة، خصوصاً مع اتباع سياسة الإبقاء على الأراضي في حوزة أصحابها مع دفع الجزية والخراج. من هنا صارت العلاقة بين المسلمين وأهل الذمة مسألة مطروحة، وفي التفاصيل برزت قضية الذمي الذي ينتقل إلى الإسلام على يد رجل مسلم فيرتبط به بغرض حمايته بعد انقطاع صلاته القديمة؛ أبو حنيفة (الأقرب جغرافياً وثقافياً لمركز ثقل القضية) كيَّف العلاقة بينهما على أنها علاقة ولاء بالحلف ترتب الميراث فـ«من أسلم على يد رجل ووالاه وحالفه وعاقده ثم مات ولا وارث له غيره فميراثه له»[254]. أما مالك (الأكثر تأثراً بأجواء الحجاز التقليدية) فلم ينظر إلى هذه العلاقة باعتبارها ولاء حلف، بل تعاطى معها بطريقة أقرب إلى ولاء العتق، ربما تحت تأثير النقاش المبكر حول جواز استرقاق أهل الكتاب عند فتح بلادهم عنوة وفق قواعد الغزو الجاهلية.

في جميع الأحوال تلاشت المسألة بوجهيها، كما تلاشى الولاء بشقيه،من أرض الواقع، وصارت جزءاً من التاريخ، ولكنها ظلت باقية في كتب الفقه، شاهداً على تبعيته التشريع للاجتماع.

---

(254) الجصاص، **أحكام القرآن**، ج 3 ص 145.

أحكام الزواج

المرجعية المباشرة

- 1 -

في الخط العام كما في مفردات التشريع للزواج، وافقت أحكام القرآن المنصوصة أعراف الجاهلية، أما المسكوت عنه فهو محال، بدوره، إلى هذه الأعراف، لأن القرآن لم يقدم على مستوى التشريع نظاماً كلياً مفارقاً، بل كان يشتغل على الواقع القائم وانطلاقاً منه، إما بالنص عليه إقراراً أو تعديلاً، أو بالإحالة إليه من خلال السكوت. والمعنى هو أنه ما من حكم قرآني في الهيكل العام للزواج إلا وله أصل في ممارسات العرب قبل الإسلام، بغض النظر عن الأصول المرجعية التي نشأت عنها أو تأثرت بها من بابلية أو آشورية أو توراتية، وبغضّ النظر أيضاً عن تعدد هذه الممارسات وتضمنها لبعض العادات المتسهجنة التي لم يتبنها القرآن أو نهى عنها[255]. على وجه الجملة كان النظام الشائع للزواج في الجزيرة العربية وفي قريش خاصة هو النظام الاعتيادي المعروف الذي أقرَّه القرآن، مع تعدد الروايات عن صور أخرى من العلاقات لم تكن منتشرة على نطاق واسع كالشغار، والبدل، والاستبضاع، والرهط[256]. عرف الجاهليون سلطة الولي في عقد الزواج[257]، واعتبروا المهر ركناً ضرورياً فيه يفرق بين الزواج والمسافحة[258]، ومارس العرب تعدد الزوجات[259]. وفي المحرمات من النساء وافق القرآن شرائع الجاهلية، باستثناء الزواج بامرأة الأب والجمع بين الأختين. ومع ذلك فقد كانت أكثر القبائل تستقبح هذين الفعلين،

---

(255) انظر: الألوسي، **بلوغ الأرب**، ج 2، ص 3، 4، 5.

(256) انظر: **بلوغ الأرب**، السابق. وانظر الطبري، **تفسير**، النساء 22، 23. وانظر: **المحبر**، ص 308.

(257) بلوغ الأرب، ج 2، ص 30، 33.

(258) انظر: ابن حبيب، **المحبر**، ص 310.

(259) انظر: الطبري، **تفسير**، النساء 3.

وفي الشعر الجاهلي هجاء منقول عن أوس بن حجر التميمي يُعيِّر فيه بني قيس بن ثعلبة بالزواج من امرأة أبيهم، وكانت العرب تسميه زواج المقت ـ وهي ذات تسمية القرآن ـ وتقول للولد الذي يأتي منه مقتيٌ ومقيت[260]. والحكم الذي يمكن اعتباره جديداً في هذا الباب هو الحكم الوارد في الآية 221 من سورة البقرة بتحريم نكاح المشركات وإنكاح المشركين، ويلحق به الحكم الوارد في الآية الخامسة من سورة المائدة بإباحة الزواج من امرأة كتابية، فصار اختلاف الدين عاملاً معتبراً في محرمات الزواج. وهي لازمة تشريعية متكررة في التاريخ الديني، لا نعثر عليها بوضوح في الاجتماع الجاهلي الذي طغت عليه اعتبارات علمانية، أو تلاشت من الذاكرة أصولها الدينية القديمة. ظلت الموانع العملية ذات طابع اجتماعي خالص يقوم على التراتبية القبلية والمكانة، وهي الموانع التي ظلت تعبر عن ذاتها في الاجتماع الإسلامي رغم النصوص الأخلاقية حتى قننها الفقه في باب «الكفاءة» كشرط من شروط الزواج. وفي الجماع، اعتبر القرآن حيض المرأة أذى، وأمر الرجال باعتزال النساء في المحيض (البقرة: 222)، وهو سلوك جاهلي معروف، فقد نقلت المصادر «أنهم كانوا يجتنبون النساء في المحيض ويأتونهن في أدبارهن». وبالغ أهل المدينة في ذلك تأثراً باليهود فكانوا يجتنبون مؤاكلة الحائض ومساكنتها»[261].

وفي التفريق تبنى القرآن نظام الطلاق الشائع في قريش وبعض القبائل عند ظهور الإسلام، وهو النظام الذي يجعل العصمة أساساً في يد الرجل، ويحصر عدد مرات الطلاق في ثلاث، يصير بعدها بائناً بينونة كبرى لا تنقضي إلا بزواج المرأة من رجل آخر ثم طلاقها منه[262]. وعرف الجاهليون التفريق بالخلع، وهو تطليق يتم بناء على طلب المرأة مقابل مال تدفعه إلى الزوج[263]. وقد أقر

---

(260) انظر: الطبري، النساء 33، «كان أهل الجاهلية يحرمون ما يحرم إلا امرأة الأب والجمع بين الأختين». وانظر **تاج العروس**، ج 1 ص 585، ج 9، ص 264.

(261) انظر: في الطبري، تفسير، ج 2، ص 393. في تفسير ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْمَحِيضِ﴾ عن قتادة «كان أهل الجاهلية لا تساكنهم حائض في بيت، ولا تؤاكلهم في إناء، فأنزل الله تعالى ذكره في ذلك، فحرم فرجها ما دامت حائضاً وأحل ما سوى ذلك» وانظر القرطبي، م 2، ج 3، ص 57.

(262) **المحبر**، ص 309، **الأغاني** /ج 8 **بلوغ الأرب** ج 2، ص 49.

(263) السرخسي، **المبسوط**، ج 6، ص 176، **تاج العروس**، ج 5، ص 321.

الرسول هذا العرف وقضى به، وعليه بنى الفقه أحكامه في باب الخلع. ولكن القرآن أدخل تعديلاً ملموساً في موضوع الطلاق فأمر المطلقات أن يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء، وكانت المطلقة في الجاهلية تتزوج بمجرد طلاقها من دون عُدّة لاستبراء الرحم (البقرة 228)[264]. أما في عدة الوفاة فقد أقر القرآن عرف الجاهلية الذي يجعل المرأة تحد على زوجها المتوفى لمدة سنة، وذلك في الآية 240 من سورة البقرة، وهي آية مثيرة للجدل الفقهي في ظل علاقتها بالآية 234 من سورة البقرة أيضاً التي تجعل عدة المتوفى عنها زوجها أربعة أشهر وعشرة أيام[265].

- 2 -

لاحقاً سيقوم الفقه ببناء نظرية متكاملة في الزواج، تأسيساً على نصوص القرآن التي سيستولد منها أحكاماً إضافية غير مباشرة، وعلى الروايات الإخبارية المنسوبة إلى الرسول، والتي كانت، بصرف النظر عن إشكالياتها الثبوتية، تعكس ثقافة العرف الاجتماعي السائد قبل الإسلام. ونتيجة التعددية المذهبية والتطورات الاجتماعية الناجمة عن التمدد الجغرافي، ستسفر النظرية عن تباينات فرعية عديدة تكشف عن تبعية التشريع الدائمة لحركة الاجتماع. ولكنها ظلت بوجه عام تحمل السمات الأساسية المنقولة عن الاجتماع العربي الجاهلي ذات الجذور السامية، وفي مقدمتها نظام الهيمنة الذكورية وهو النظام الأكثر شيوعاً في الاجتماع البشري عموماً. ونستطيع قراءته بوضوح في مجمل النصوص العبرية، وفي تشريعات ما بين النهرين التي كانت تعطي الزوج الحق في بيع زوجته، ففي قانون حمورابي «لو استحق سند الدفع فاضطر المدين أن يبيع زوجته وابنته وابنه، أو أن يعرضهم للبيع عبيداً، عليهم أن يعملوا في بيت من

---

(264) **المحبر**، ص 328.

(265) سيلجأ معظم الفقه إلى القول بالنسخ، رغم عدم القطع بتاريخ نزول الآيتين بالنسبة إلى الأخرى، ليقول بأن الآية اللاحقة في ترتيب المصحف (240) منسوخة بالآية السابقة (234)، بينما سيتنبه بعضهم إلى أن لكل آية منهما سياقها الخاص الذي كانت تعالجه ونزلت فيه. فالآية 240 التي أقرت عدة السنة الجاهلية كانت مقررة لمصلحة المرأة، بحيث لا يجوز إخراجها من بيت زوجها المتوفى خلال هذه المدة إلا باختيارها مع النفقة عليها، أما الآية 234 فتمنع المرأة من الزواج قبل أربعة أشهر وعشرة أيام.

اشتراهم أو استعبدهم ثلاث سنوات ثم يعتقهم في السنة الرابعة»[266]. وفي قوانين آشور الوسطى، وهي لاحقة على مجموعة حمورابي، نقرأ في المادة 59 «عطفاً على العقوبات المنصوص عنها في الألواح والمفروضة (على المرأة المتزوجة) يحق للزوج أن يجلد زوجته أو أن يقتلع شعرها، أو أن يشرم أذنها أو يقطعها دون أن يترتب على ذلك أي أثر قانوني»[267].

ورغم أن الجاهلية العربية، بحسب المقروء، لم تبلغ هذه الدرجة من التطرف في معاملة الزوجة، إلا أنها اعتمدت بشكل جلي سيادة الرجل المطلقة على المرأة والأسرة، وتطرفت في إطلاق السلطة الأبوية حيال الأبناء إلى حد الوأد والقتل دون اعتراض من قبل الزوجة. وفي كثير من القبائل اعتبرت الزوجة جزءاً من التركة يرثها أبناء الزوج المتوفى أو إخوته إن لم يكن لها ولد. وهي عادة عبرية منصوص عليها في التوراة. وإن كانت مقررة بحسب النص لمصلحة الزوجة، ففي سفر التثنية «إذا سكن أخوة معاً ومات واحد منهم وليس له ابن فلا تصير امرأة الميت إلى خارج لرجل أجنبي. أخو زوجها يدخل عليها ويتخذها لنفسه زوجة ويقوم لها بواجب أخي الزوج. والبكر الذي تلده يقوم باسم أخيه الميت لئلا يُمحى اسمه من إسرائيل، وإن لم يرض الرجل أن يأخذ امرأة أخيه، تصعد امرأة أخيه إلى الباب، إلى الشيوخ وتقول قد أبى أخو زوجي أن يقيم لأخيه اسماً في إسرائيل، لم يشأ أن يقوم بواجب أخي الزوج، فيدعوه شيوخ مدينته ويتكلمون معه، فإن أصر وقال لا أرضى أن أتخذها، تتقدم امرأة أخيه أمام أعين الشيوخ، وتخلع نعله من رجله، وتبصق في وجهه وتصرخ وتقول هكذا يُفعل بالرجل الذي لا يبني بيت أخيه»[268].

ومن الواضح أن النظرية الفقهية كانت أكثر وفاءً لنظام السيادة الذكورية من نصوص القرآن. فكثير من ملامح هذا النظام التي تغطي وجه النظرية لا تستند إلى نصوص قرآنية صريحة، بل إلى تأويلات واسعة أو استنتاجات ضمنية من هذه النصوص، فيما هي تقوم بشكل أساس على عدد من الروايات الإخبارية

---

(266) انظر **شريعة حمورابي**، السابق، المادة 117، ص 48.

(267) السابق، ص 65.

(268) التثنية 25.

المنسوبة إلى الرسول، وعلى الاستمداد المباشر من العرف. وبإمكاننا قراءة ذلك بوضوح في تفاصيل الأحكام التي دبجها الفقه في أبواب الولاية، والقوامة، والتأديب، وحجاب المرأة، وعصمة الطلاق. كما نقرأه إجمالاً في التعريف الذي يقدمه الفقه للزواج، فهو كما ينقل التهانوي في **كشاف اصطلاحات الفنون** «عقد وضع لملك المتعة». غرض العقد التملك وموضوعه المتعة. المالك هو الرجل، أما المرأة فليست طرفاً في العقد لأن طرفيه الزوج وولي المرأة التي هي «محل» الاتفاق الواقع عليه تراضي الطرفين بالإيجاب والقبول، تماماً كما يكون الشيء المبيع محلاً للرضا في عقد البيع بمصطلح القانون المدني.

يكشف التعريف الفقهي عن ثقافة اجتماعية بالضرورة، ويلفتنا في هذا التعريف مصطلحان: الملك، والمتعة. في الثقافة الآشورية والبابلية اعتبرت المرأة المتزوجة ملكاً لزوجها، والفتاة العذراء ملكاً لأبيها»[269] وهذا واضح في الثقافة العربية التي منحت الأب ملكية مطلقة على أبنائه أباحت له وأد البنات، وقتل الأبناء دون قصاص. مما سيترك أثره على الفقه الإسلامي وهو يناقش في جواز أو عدم جواز قتل الوالد بولده. وتظهر هذه الثقافة في الروايات المنقولة عن الرسول، ففي حديث المرأة التي وهبت نفسها للنبي «فخطبها رجل فقال رسول الله ﷺ هل معك من القرآن شيء؟ قال نعم، قال اذهب فقد زوجتكها بما معك من القرآن» وفي رواية أخرى: اذهب فقد ملكتكها بما معك من القرآن[270]. ويضيف الراوي: جاء في بعض طرقه: «ملكتكها ومكنّاكها، وأملكناكها وأنكحناكها، وزوجناكها، وأبحناكها». وقد تواتر هذا المفهوم في كتب الفقه حتى تحول إلى مصطلح ثابت، فنقرأ مثلاً في الفقه المالكي من كتاب **الإشراف** مسألة ينعقد النكاح بلفظ الهبة، والبيع، وكل لفظ تمليك يقتضي التأبيد، دون التأقيت. . ودليلنا قول الرسول ﷺ «قد ملكتكها بما معك من القرآن». ولأنه لفظ تمليك، لا يقتضي توقيتاً، فأشبه لفظ النكاح والتزويج، ولأنه عقد معاوضة،

---

(269) انظر رولان دو فو (R. De Vaux)، حول حجاب النساء في الشرق القديم، «Sur le voile des femmes dans l'Orient ancien».

في المجلة التوراتية *Revue Biblique*، العدد 44، 1935، ص 398.

(270) رواه البخاري. انظر **فتح الباري**، ج 9، ص 168، 176.

فجاز أن يعقد بأكثر من لفظين كالبيع[271]. ويتكرر المعنى عند ابن العربي، وهو ينكر على الشافعي قوله: إن النكاح لا ينعقد إلا بلفظ الإنكاح والتزويج فيقول «وقال علماؤنا ينعقد بكل لفظ يقتضي التمليك على التأبيد»[272]. ويقول ابن قدامة في المغني «قال الثوري، والحسن بن صالح، وأبو حنيفة وأصحابه، وأبو ثور، وأبو عبيد، وداود: ينعقد بلفظ الهبة والصدقة والبيع والتمليك. وفي لفظ الإجارة عن أبي حنيفة روايتان وقال مالك ينعقد بذلك»[273]. وفي هذا السياق أدخل بعض الفقه الزوجة في مفهوم «ما ملكت اليمين»، ففي معرض النقاش حول الآية 24 من سورة النساء ﴿وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلنِّسَآءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ﴾ يقول القرطبي «قالوا: معناه نكاح أو شراء. هذا قول أبي العالية وعبيدة السلماني وطاوس وسعيد بن جبير وعطاء، ورواه عبيدة عن عمر، فأدخلوا النكاح (الزواج) تحت ملك اليمين»[274] وفي السياق ذاته تناقش الفقهاء حول سقوط حد الزنا بمناسبة العقد غير مكتمل الشروط «لشبهة الملك».

والتناغم واضح بين مصطلح الملك ومصطلح المتعة، ولذلك تتكرر في الفقه الإشارة إلى الزواج بأنه عقد معاوضة، كما تتكرر المقايسة بينه وبين عقد البيع، وأحياناً الإجارة. استخدم القرآن لفظ الأجر في معنى المهر، فهو العوض المقابل للمتعة. ويفهم من ذلك أن جهة الرجل هي وحدها الجهة المعتبرة في التعريف إذ المتعة هنا هي متعة الرجل، وكأن المرأة لا تستمتع، أو لا يصح لها أن تستمتع، أو لا يجوز التصريح بأنها تستمتع. هي فقط موضوع المتعة التي تتقاضى في نظيرها الأجر، وهو لذلك التزام مفروض في حق الرجل. في ثلاث من أربع مرات أشار فيها القرآن إلى المهر ورد لفظ الأجر، وفي الآية 24 من سورة النساء ربط القرآن صراحة بينه وبين المتعة ﴿فَمَا ٱسْتَمْتَعْتُم بِهِۦ مِنْهُنَّ فَـَٔاتُوهُنَّ

---

(271) انظر: أبو محمد عبد الوهاب بن علي بن نصر البغدادي، من فقهاء المالكية المرموقين (ت 422هـ). **الإشراف على نكت مسائل الخلاف**، دار الإمام مالك، أبو ظبي ط 2011، ج 2، ص 422.

(272) **أحكام القرآن**، القسم الثالث، القصص 27، ص 400.

(273) **المغني**، كتاب النكاح، ج 7، مسألة 5291، فصل: ينعقد النكاح بلفظ الإنكاح والتزويج والجواب عنهما.

(274) **الجامع**، م 3، ج 5، ص 90.

أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً﴾، يقول المفسرون «الاستمتاع التلذذ، والأجور المهور. وسمّى المهر أجراً لأنه أجر الاستمتاع، وهذا نصٌ على أن المهر يسمّى أجراً، وذلك دليل على أنه في مقابلة البضع، لأن ما يقابل المنفعة يسمى أجراً. وقد اختلف العلماء في المعقود عليه في النكاح ما هو: بدن المرأة أو منفعة البضع أو الكل، ثلاثة أقوال، والظاهر المجموع، فإن العقد يقتضي ذلك»(275).

الاختلاف بين العلماء كما ينقل القرطبي، يدور إذاً على «محل» الاستمتاع من المرأة، هل هو البدن عموماً، أم البضع أي الوطء تحديداً؟ وهو اختلاف لا يخرج بالمسألة عن نطاق المتعة الجنسية، فالبدن في هذا النص لا يُقابَل بالروح مثلاً أو بالمساكنة أو المودة، بل يقابله الوطء، مما يصرف معنى البدن ابتداءً إلى ملذات الجنس الجسدية دون الجماع. في مجمل الصورة تغيب الأغراض الإنسانية والوجدانية التي يستوعبها الزواج كنظام عريق في الاجتماع البشري مدعوم من قبل الدين، مما يستدعي المقارنة مع النصوص القرآنية الكلّيّة التي تعبر عن المطلق الأخلاقي مثل ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا لِّتَسْكُنُوٓا۟ إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً﴾، ومثل النص الافتتاحي في سورة النساء ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُوا۟ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَآءً وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ ٱلَّذِى تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلْأَرْحَامَ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا ﴿١﴾﴾.

كيف يمكن التوفيق داخل القرآن ـ كنص واحد ـ بين النصوص الكلّيّة والنصوص التشريعية؟

---

(275) **الجامع**، السابق، ص 94. ويتفق الفقه الشيعي إجمالاً مع الفقه السني في هذا المفهوم: المهر أجر مقابل للذة، ولكنه يذهب بالآية إلى منطقة من مناطق الخلاف الفقهي الشهيرة بين المذهبين أعني زواج المتعة، فهو يعتبر الآية نصاً في مشروعية هذا الزواج. يقول الطبرسي «المراد به نكاح المتعة، وهو النكاح المنعقد بمهر معين إلى أجل معلوم، عن ابن عباس والسدي، وابن سعيد وجماعة من التابعين، وهو مذهب أصحابنا الإمامية، وهو الواضح لأن لفظ الاستمتاع والتمتع وإن كان في الأصل واقعاً على الانتفاع والالتذاذ، فقد صار بعرف الشرع مخصوصاً بهذا العقد المعين لا سيما إذا أضيف إلى النساء. وعلى هذا يكون معناه فمتى عقدتم عليهن هذا العقد المسمى متعة فآتوهن أجورهن. ويدل على ذلك أن الله علق وجوب إعطاء المهر بالاستمتاع. وقد روى عن جماعة من الصحابة منهم أبيّ بن كعب وعبد الله بن عباس وعبد الله بن مسعود أنهم قرؤوا الآية ﴿فما استمتعتم. .مسمى﴾ انظر: **مجمع البيان**، ج 3، ص 46.

النصوص الكلّيّة ذات الغرض الأخلاقي تظل باقية كي تعبر عن المعنى الجوهري للدين، رغم أنها تعرضت للتحجيم على المستوى الفقهي من خلال الآليات الأصولية (الاستخدام التأويلي المفرط للنسخ ـ قاعدة تخصيص العام ـ قاعدة حمل المطلق على المقيَّد) بغرض تمرير المفاهيم. التشريع يعكس الاجتماع كما هو في زمان ومكان معينين، بينما الأخلاق تعكس القانون الكُلّي المفارق، ولذلك فهي، وليس التشريع، ما يمثل الجوهر الثابت في الدين. فالتشريع الديني قد يتدخل بتعديلات تفصيلية، ولكنه لا يلغي النظام الاجتماعي إلغاءً كاملاً. آليات عمل النظام الاجتماعي جزء من إرادة الله الخالقة (قوانين الطبيعة والفعل الإنساني)، أما قانون الأخلاق الكُلّي فهو إرادة الله الشارعة. كلاهما من خلق الله الذي قرر الجمع بين هذين الضربين من القوانين. وبذلك يكون مفهوماً أن آليات الفعل الاجتماعي (الفردية والجماعية) تعمل في مجالها الخاص، غير الخاضع بالضرورة لقانون الأخلاق. وحينئذ يكون مفهوماً كيف يخضع التشريع الديني، أحياناً لاعتبارات الاجتماع غير الأخلاقية. يجري النفي حين يجري وفق الآليات الذاتية للاجتماع، وهي معقدة وطويلة الأمد. ورغم أن التشريع يلعب أحياناً دور المنشط في عملية التطور، إلا أن دوره الأساسي هو التعبير عن الاجتماع وليس تغييره.

لا نستطيع إنكار أن القرآن في معالجته لمسائل الزواج والأسرة كما في التشريع عموماً ـ كان يترجم الخط العام للثقافة الجاهلية، فأقر مبدأ السيادة الذكورية بطعمها العربي، وأشار صراحة إلى الزوج باسم السيد ﴿وَأَلْفَيَا سَيِّدَهَا لَدَا ٱلْبَابِ﴾ [**يوسف: 25**]، وإلى أن ﴿ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ﴾ [**النساء: 34**]، وأن لهم ﴿عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ﴾ [**البقرة: 228**]، وأعطى الزوج حق تأديب زوجته بالهجر في المضجع وبالضرب [**النساء: 34**]، وقصر عليه، بحسب الأصل، صلاحية إنهاء العقد من طرف واحد أو استئنافه بعد الطلاق بالمراجعة [**البقرة: 226، 227، 228**] ولكنه أدخل بعض التعديلات ذات الضوابط الأخلاقية مثل النهي عن وراثة النساء كرهاً عند وفاة أزواجهن [**النساء: 19، 22**]، والنهي عن الجمع بين الأختين [**النساء: 23**]، والنهي عن عضل النساء بإمساكهن تعليقاً لمنعهن من الزواج [**البقرة: 231، النساء: 19**]، ، وفي هذا السياق قدم القرآن معالجة جزئية لعادتين من عادات الجاهلية: الإيلاء والظهار، فوضع حداً أقصى هو أربعة أشهر لمدة الإيلاء (وهو قَسَم الزوج ألا يقرب زوجته) [**البقرة: 226، 227**]، وفتح الباب

للخروج من مشكل الظهار (وهو أيضاً قَسَمٌ من الزوج بهجر الزوجة) من خلال التكفير عن القسم بتحرير رقبة أو صيام شهرين متتابعين أو إطعام ستين مسكيناً **[المجادلة: 1 ـ 4]**. وفي باب الطلاق اشترط أن يتم في عدة المرأة (أي في طهر لم يعقبه وطء حسب تفسير الرسول) وهو حكم من شأنه تقليل فرص وقوع الطلاق **[الطلاق: 1]**، وأقر بحقها في السكنى والنفقة متى كان طلاقها رجعياً أو كانت ذات حمل **[الطلاق: 1، 6]** كما فرض عليها العدة لاستبراء الرحم **[البقرة: 234]**. وهي أحكام تصب في صالح المرأة عموماً، ولكنها تظل داخلة في باب التعديلات التي تحاور نظام الزواج كما كان سائداً في المحيط العربي خصوصاً في مكة والمدينة.

ـ 3 ـ

شرط الولي

استصحاب العرف

ليس في القرآن نص واحد صريح في أن المرأة لا تزوج نفسها بنفسها، أي في إيجاب الولي الذكر كركن من أركان الزواج الصحيح. ولكن ذلك لا ينفي أن القرآن قد أقر هذا الإيجاب المستقر عرفياً في ثنايا الآيات، وهو ما يمكن الاستدلال عليه بالاستقراء أو بالاستنباط المباشر، لأن الإقرار السكوتي يشف عن ذاته عادة في النصوص. فعل الشافعي ذلك في الأم استناداً إلى الآية 232 من سورة البقرة ﴿وَإِذَا طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَن يَنكِحْنَ أَزْوَٰجَهُنَّ إِذَا تَرَٰضَوْا۟ بَيْنَهُم بِٱلْمَعْرُوفِ﴾ مقرراً أن النهي عن العضل فيها موجه إلى الأولياء وليس إلى الأزواج، يقول الشافعي «لا أعلم أن الآية تحتمل غيره، لأنه إنما يُؤمر أن لا يعضل المرأة من له سبب إلى العضل بأن يكون يتم به نكاحها ـ من الأولياء. والزوج إن طلقها فانقضت عدتها فليس بسبيل منها فيعضلها، وإن لم تنقض عدتها يحرم عليها أن تنكح غيره وهو لا يعضلها عن نفسه. فهذه الآية أبين آية في كتاب الله عز وجل دلالة على أن ليس للمرأة أن تنكح نفسها، وقد حفظ بعض أهل العلم أن هذه الآية نزلت في معقل بن يسار، و ذلك أنه زوَّج أخته رجلاً هو ابن عم له فطلقها وانقضت عدتها ثم طلب نكاحها وطلبته، فقال:

زوجتك أختي فطلقتها، لا أنكحك أبداً فنزلت الآية»[276] كما استند أيضاً إلى الآية 34 من سورة النساء ﴿ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ بِمَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بَعْضَهُمْ﴾، وإلى الآية 25 من السورة ذاتها ﴿فَٱنكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ﴾ واشتراط الولاية يسري في حق البكر والثيب على السواء، فالثيب لا تستطيع إجراء العقد بنفسها، وإن كانت تملك الحق في اختيار زوجها، يفهم ذلك من كلام الشافعي في الأم استنباطاً من الآية 32 من سورة النور ﴿وَأَنكِحُوا۟ ٱلْأَيَٰمَىٰ مِنكُمْ وَٱلصَّٰلِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَآئِكُمْ﴾، ومن الآية 232 من سورة البقرة ﴿فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَن يَنكِحْنَ أَزْوَٰجَهُنَّ﴾ والآية 234 من سورة البقرة ﴿فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا فَعَلْنَ فِىٓ أَنفُسِهِنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ﴾ ومن حديث الرسول «الأيم أحق بنفسها من وليها، والبكر تستأذن في نفسها، وإذنها صماتها»، يقول الشافعي «فدلت أحكام الله ثم رسوله ﷺ على أن لا ملك للأولياء، آباء كانوا أو غيرهم، على أياماهم، وأياماهم (تعني) الثيبات»[277].

ولكن الأحناف لم يروا في سكوت القرآن إقراراً بإيجاب المولى، فذهبوا إلى أن للمرأة أن تزوج نفسها من دون إذاً وليها، ولها كذلك أن تزوج غيرها، وأسسوا ذلك، ضمن أدلة أخرى، على تأويل الآيات تأويلاً مختلفاً عن تأويل الجمهور. ومن اللافت في هذا الباب أنهم احتجّوا لمذهبهم بالآية 232 من سورة البقرة ﴿فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَن يَنكِحْنَ أَزْوَٰجَهُنَّ﴾، وهي ذاتها الآية التي احتج بها الشافعي، واعتبرها «أبين آية في كتاب الله دلالة على أن ليس للمرأة أن تُنكح نفسها»، يقول الجصاص في **أحكام القرآن** «وقد دلت هذه الآية من وجوه على جواز النكاح إذا عقدت على نفسها بغير ولي ولا إذاً وليها؛ أحدها: إضافة العقد إليها من غير شرط إذاً الولي، والثاني: نهيه عن العضل إذا تراضى الزوجان فإن قيل لولا أن الولي يملك منعها من النكاح لما نهاه عنه كما لا ينهى الأجنبي الذي لا ولاية له عنه (وهذا وجه احتجاج الشافعي) قيل له هذا غلط. لأن النهي يمنع أن يكون له حق في ما نُهي عنه، فكيف يستدل به على إثبات الحق. وأيضاً فإن الولي يمكنه أن يمنعها من الخروج والمراسلة في عقد

---

(276) انظر الشافعي، **الأم**، ج 5، ص 11، 128، 149. وانظر البيهقي: **أحكام القرآن**، الشافعي، ص 171 ـ 176.

(277) **الأم**، ج 5، ص 36.

النكاح فجائز أن يكون النهي منصرفاً إلى هذا الضرب من المنع، لأنه في الأغلب يكون في يد الولي بحيث يمكنه منعها من ذلك. ووجه آخر من دلالة الآية على ما ذكرنا: وهو أنه لما كان الولي منهياً عن العضل إذا زوجت هي نفسها من كفؤ، فلا حق له في ذلك، كما لو نهى عن الربا والعقود الفاسدة، لم يكن له حق فيما قد نهى عنه»[278].

نحن إذاً أمام قراءتين مختلفتين لنص قرآني واحد وفي الواقع نحن أمام موقفين اجتماعيين وثقافيين مختلفين يسقط كل منهما ذاته على النص ليتحصل منه على سند نقلي. كلا الموقفين لا يشير إلى العرف الاجتماعي، ولا يتعاطى معه كمصدر صريح أو ضمني للتشريع، بل يتعامل مباشرة مع النص كما هو بوصفه مرجعية الأحكام. منهجية القراءة في الموقفين منهجية فقهية، أي فرعية تشتغل على الجزئي، فهي بعيدة عن الاستقراء الذي يتيح مساحة أوسع للرؤية. ولذلك لم يتم الالتفات من جانب الأحناف إلى أن الإيجاب القرآني للولي مبثوث وموزع في مضامين الأحكام وروحها الكلي. والجمهور بدوره لم يتعامل مع مسألة الولي باعتبارها إقراراً سكوتياً من قبل القرآن على عرف اجتماعي سائد، بل كان يعبر مباشرة عن هذا العرف مستنداً إلى حصيلة وافرة من الروايات النبوية التي تختزن العرف وتحتويه.

كان الجصاص في النص السابق يعبر عن الرؤية الأصلية لأبي حنيفة، لأن كثيراً من الأحناف اللاحقين خرجوا عن موقف أستاذهم تحت ضغط العرف وسطوة السلفية المنظمة[279]. في التفسير الاجتماعي لموقف أبي حنيفة نستطيع الحديث عن البيئة الجغرافية التي كان يشتغل عليها، بيئة الكوفة المنفتحة على العراق وفارس، وهي بيئة مدنية إلى حدٍ ما، متنوعة الأجناس والثقافات، وبعيدة نسبياً عن مركز العرف في الحجاز، كما يمكن الحديث عن منهجيته النظرية التي كان يصدر عنها، وهي منهجية الرأي ذات النزوع العقلي، في وقت لم تكن البنية النظرية للتصور السلفي قد اكتمل بناؤها وظهرت سطوتها، الأمر الذي كان ينتظر الشافعي ليصدر تنظيراته الأصولية، ثم أحمد ليكرس منطق الرواية. منهجية أبي

---

(278) انظر الجصاص، **أحكام القرآن**، ج 2، ص 100 وما بعدها.

(279) راجع: **أحكام القرآن**، السابق.

حنيفة وقد تمتعت بنوع من البكارة النظرية مكّنته بشكل نسبي من تفعيل النصوص الكلّيّة ذات الطابع الأخلاقي في القرآن، التي سيتم تجميدها تحت وابل الأصول الشافعية وروايات الآحاد، وهي نصوص تنطوي على احتمالات أوسع للتناقض مع العرف من نصوص الروايات التفصيلية المستمدة أساساً من هذا العرف، وتمثل حائط صد ممكن في مقابل الرواية الآحادية[280].

ولكن ذلك لا يعني أن الفقه الحنفي كان يمعن في اتجاه معاكس للعرف، فكل موقف فقهي يعكس بالضرورة موقفاً اجتماعياً، وكمثال واضح على ذلك فإن الموقف الحنفي من شرط الكفاءة في الزواج[281] (وهو موقف فقهي عام رغم التحفظ المالكي)[282] يختزل حصيلة الأعراف العربية ذات المنزع الطبقي، فمن المنقول عن أبي حنيفة قوله «صاحب الحرفة الدنيئة كالبيطار، والحجام، والحائك، والكناس، والدباغ، لا يكون كفؤاً للعطار، والبزاز،

---

(280) راجع موقف أبي حنيفة من تخصيص عموم القرآن بخبر الواحد، في كتابي **السلطة في الإسلام**. العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ.

(281) راجع في شرط الكفاءة في الفقه الحنفي على سبيل المثال: **المبسوط** للسرخسي، **والاختيار لتعليل المختار** لعبد الله بن المحمود، **ومختصر الطحاوي**.

(282) راجع في موقف المالكية من الكفاءة، **الإشراف**، ج 2، ص 437 «الكفاءة، عندنا، الدين، والحرية، والسلامة من العيوب الموجبة للرد، وهي الجنون والجذام والبرص والجب والعنة والإعسار ينافي الكفاءة». وانظر الماوردي، **الحاوي**، وهو كتاب في الفقه الشافعي، حيث ينسب إلى مالك القول بأن الكفاءة شرط لصحة الزواج. وهو ما ينفيه المالكية، ومع ذلك فعبد الملك بن الماجشون من فقهاء المالكية يقول بالكفاءة كشرط للزواج، ويجادل فيما يروى عن نفي مالك لها. انظر **مدونه سحنون**، وهي كتاب مالكي أساسي ج 2، ص 163، «سألت مالكاً عن نكاح الموالي في العرب فقال لا بأس بذلك، ألا ترى إلى ما قال الله في كتابه ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَـٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَـٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓا۟ ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ﴾» تأوّل ابن الماجشون قول مالك كالآتي: «إنما تفسير قول مالك في إجازة نكاح المولى من العربية: أن ذلك في التقوى في الدين، وأن يكون ذلك لله.. فإذا لم يكن على التقوى كان نكاحاً مردوداً قبل البناء وبعده. ووجب على السلطان أن يعاقب الناكح، والمنكح، والشهود، لما انتهك من الحرمة، وذلك إذا ابتنى أو مس» انظر: ابن شاش، **عقد الجواهر الثمينة**، ج 2، ص 27. وراجع في الفقه الشافعي **الحاوي**. وفي الفقه الحنبلي **المغني** لابن قدامة. وراجع في الفقه الشيعي الإمامي على سبيل المثال **الاستبصار** للشيخ الطويسي، ج 3. **ومسائل المرتضى، وفقه الرضا** لعلي بن بابويه، باب النكاح والمتعة والرضاعة.

والصراف»[283]. بالإضافة إلى شرطَيْ المال والحرية الذين دارت عليهما الطبقية الجاهلية أضاف الفقه الإسلامي شرط الدين كعنصر من عناصر الكفاءة في الزواج، فصار الدين واحداً من أسباب الفرز الاجتماعي فامتنع في الفقه زواج الكتابي من المسلمة، رغم أن مفهوم النصوص لا يؤدي إلى هذا المنع، وذلك بمقولة ألا ولاية لغير المسلم على المسلم، فهو لا يكافئه وقبل ذلك امتنع زواج الحرة المسلمة من عبد وأيضاً من مولى. وهي أحكام لم تصدر عن النصوص التفصيلية المصرح بها في القرآن، فضلاً عن مجافاتها للنصوص الكلّيّة الأخلاقية مثل نص الآية 13 من سورة الحجرات ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْ ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ﴾. مرة أخرى كان الاجتماع يفرض ذاته على النصوص من خلال التأويل، وكان يتحايل عليها أحياناً بالتفعيل وأحياناً بالتجميد.

كان المالكية أكثر وضوحاً في تأسيس فكرة الولاية على العرف، وينطبق ذلك بشكل خاص على مالك الذي كان وفياً لما جرى عليه العمل في المدينة، وهي عبارة مكافئة لعبارة «العرف الساري»، أكثر من انطباقه على متأخري المالكية الذين سيعيدون تنظير مالك على ضوء الأصول الشافعية ومفهوم السنة والجماعة، كما نقرأ عند عبد الوهاب بن علي البغدادي في **الإشراف على نكت مسائل الخلاف**، أو عند ابن العربي في **أحكام القرآن**، أو عند القرطبي في تفسيره الجامع، أو الذين يتجاوزونه في إطارهم الكلامي والفلسفي الواسع كما نقرأ عند ابن رشد في **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**. أخرج مالك في الموطأ حديث «الأيم أحق بنفسها من وليها، والبكر تستأذن في نفسها، وإذنها صماتها»[284]، ومع ذلك فهو لا يمتنع عن إسناد الولاية على البكر (تزويجها من دون استئذانها) إلى ما جرى عليه العرف، فقد بلغه، بحسب الموطّأ، أن محمد بن القاسم وسالم بن عبد الله كانا ينكحان بناتهما الأبكار ولا يستأمرانهن «فقال مالك: وذلك الأمر عندنا في نكاح الأبكار». ولكننا سنقرأ في **الإشراف** تأصيلاً للولاية يتطابق مع تأصيل الشافعي من جهة انبنائه على القرآن والأحاديث، يقول

---

(283) الشيخ النظام، **الفتاوى الهندية**، ج 1، ص 293.

(284) **الموطأ**، باب استئذان البكر والأيم في نفسها ج 2، ص 524.

عبد الوهاب بن علي «لا يصح كون المرأة ولياً في عقد النكاح، لا على نفسها، ولا على غيرها، خلافاً لأبي حنيفة في قوله: إذا بلغت عاقلة رشيدة جاز ذلك لها، ولداود في تفريقه بين البكر والثيب» لقوله تعالى ﴿وَأَنكِحُوا الْأَيَامَىٰ مِنكُمْ﴾ [النور: 32] فخص الرجال بالولاية، وقوله تعالى: ﴿فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَن يَنكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ﴾ [البقرة: 232] ففيه دليلان، أحدهما: أن العضل هو المنع الذي لا خلاص منه، ولو كان لهن أن يعقدن لم يكن امتناع الأولياء عضلاً لهن، والثاني: أن سبب ذلك امتناع معقل بن يسار من إنكاح أخته التي طلقها فنزلت هذه الآية وقوله ﷺ «لا نكاح إلا بولي»، وقوله ﷺ «أيما امرأة نكحت بغير إذاً وليها فنكاحها باطل، قالها ثلاثاً» فأثبت للولي حقاً في العقد وغيره لا حق له. وروى «الزانية تنكح نفسها بغير إذاً وليها»، وهذه نصوص»[285]. وتفريعاً عن ذلك، يضيف عبد الوهاب: «للأب إجبار البكر البالغ على النكاح، خلافاً لأبي حنيفة، لقوله ﷺ «تستأمر اليتيمة في نفسها فإن سكتت فهو إذنها، وإن أبت فلا جواز عليها»، فدل على أن غيرها خلافها ولأنها لا يفتقر (لا يُحتاج) إلى نطقها في عقد نكاحها، ولأن ولاية الأب ثابتة، عليها في المال. عندنا، وإن بلغت. وللأب إنكاح الثيب الصغيرة جبراً، خلافاً للشافعي في قوله ليس له تزويجها، بوجه، حتى تبلغ. والثيوبة التي يرفع بها الإجبار هي التي تكون بوطء في نكاح أو شبهة نكاح، أو ملك أو شبهة ملك، دون الزنا والغصب»[286].

ثم ينتقل من التأصيلِ النقلي إلى التعليل الاجتماعي فيضيف شارحاً: «ولأنها ناقصة بالأنوثة كالأَمَة، ولأن من طباع النساء شهوة النكاح والميل إلى الرجال والتسرع في ذلك، فلو جعلت العقود إليهن لتسرعن ولم يراعين كفاءة ولا حظاً في عاقبة، وفي ذلك ضرر بهن وبالأولياء فمنعن منه»[287].

ليس من المعتاد فقهياً تقديم تعليل اجتماعي للأحكام، فبحسب المنهج الفقهي يكفي الاستدلال من النصوص بآليات اللغة، لأن النصوص تعلل ذاتها بذاتها. ولذلك فقد نقرأ في هذا الاتجاه إحساساً باطنياً بعدم كفاية التأصيل

---

(285) **الإشراف**، ج 2، ص 421 ـ 423.

(286) السابق، ص 423 ـ 425.

(287) السابق 423.

النصّي، بسبب الافتقار إلى صراحة الآيات القرآنية، والمشاكل الثبوتية المتعلقة بالروايات. ولكن المهم في هذا التعليل أن الفقه يكشف من خلاله، صراحة، عن الرؤية الاجتماعية التي يصدر عنها في مسألة الولاية على المرأة، وهي بعينها رؤية الجاهلية العربية التي ظلت سارية بتواصل العرف، وبموافقة ضمنية من قبل النصوص. وعند هذه النقطة يلزم ملاحظة أن الثقافة الذكورية التي أفرزت هذه الرؤية لم تكن ثقافة خاصة بالجاهلية العربية ولا بمنطقة الشعوب السامية، بل كانت بدرجات متفاوتة الثقافة الأوسع انتشاراً في الاجتماع العام وهي بغضّ النظر عن جذورها التاريخية التي ترجع، اختزالاً، إلى غلبة الاقتصاد الذكوري، كانت قد استقرت كجزء راسخ في ثقافة البيئات السامية التي شهدت ميلاد الديانات التوحيدية جميعاً. وبقوة الاجتماع اخترقت هذه الثقافة جدار المبادىء الكلّيّة للدين، وعبرت عن ذاتها من داخله من خلال التشريع. لاحقاً، وحين ستنكمش تحت ضغط التطور الاجتماعي الحديث سيظل «الدين» وحده مُمَثَّلاً في الفقه هو الإطار الحاضن لها[288].

عكست التشريعات العبرية منذ البداية الوضعية الدونية للمرأة، عبر المراحل الزمنية التي استغرقها تكوّن النصوص في مجتمعات سامية متعددة وعندما انتقلت المسيحية إلى المحيط الروماني، حملت معها الخطوط العامة للرؤية العبرية التي تربط خضوع المرأة للرجل بالخطيئة الأولى لحواء. في القرن الأول للميلاد كان بولس يقول «وعلى المرأة أن تتلقى التعليم وهي صامتة بكل خضوع ولا أجيز للمرأة أن تعلِّم، ولا أن تتسلط على الرجل، بل تحافظ على السكوت فإن آدم هو الذي جُبِل أولاً وبعده حواء، ولم يُغو آدم بل المرأة هي التي أغويت

---

(288) يستطيع الفكر الإسلامي المعاصر تقديم دفاع مقبول في هذه القضية عند «استدعاء النصوص» الكلية، التي تعبر عن المطلق الديني، ولكن عليه الدخول في مواجهة شائكة ليس فقط مع الفقه، بل أيضاً مع «النصوص التشريعية» التي كانت تنقل اجتماعاً زمنياً وإقليمياً بعينه. وبدلاً من ترتيب النتيجة المنطقية لهذه الحقيقة، أي الاعتراف بالنطاق الزمني المحدد للنص «التشريعي»، تعمل آلية التأويل على قهر النصوص كي تتوافق مع ثقافة الاجتماع المعاصر. عملية التأويل في حد ذاتها تكشف عن غرضها الاجتماعي، من حيث هي تظهر حاجة الاجتماع الجديد لمعاني جديدة. الانتصار الحقيقي للدين يكون بالدفاع عن قيم الأخلاق المطلقة التي تحملها النصوص الكلية.

فوقعت في المعصية[289]. وكتب ترتوليان في **زينة النساء** يقول: «بالمشقة تلدين البنين أيتها المرأة، وإلى رجلك ستنقاد أشواقك، وهو يسودك أو تجهلين أن حواء هي أنت؟ إن حكم الرب على جنسك ما زال يسري في هذا العالم، فلتعيشي إذن، ولا مناص، كمتهمة. فأنت باب إبليس أنت التي فكت أختام الشجرة المحرمة، أنت أول من عصى الأوامر الإلهية، وأنت التي نجحت في ما فشل فيه إبليس عندما ضللت ذلك الذي لم يجزؤ الشيطان على التعرض له. أنت التي قضيت بسهولة على الرجل، صورة الرب. فلتلقي الموت جزاء فعلتك يا من كنت السبب في موت ابن الله»[290].

في هذا النص يبدو التأصيل المسيحي لدونية المرأة حيال الرجل لاهوتياً خالصاً، فهو يستند مباشرة إلى «حكم الرب» على جنس النساء جزاءً، على فعل الخطيئة الأولى الذي ارتكبته حواء، وهو الفعل الذي أدى بابن الله إلى مقارفة الموت تكفيراً عن خطيئة البشر، فالسيادة إذاً للرجل الذي «لم يجرؤ الشيطان على التعرّض له» والذي تمثل الرب على صورته (المسيح ذكر) عندما نزل من السماوات. وفي النص المالكي الذي نقلته قبل قليل المرأة «ناقصة بالأنوثة» فالأنوثة نقص بحد ذاتها، أي بطبيعة الخلق الجسدي والنفسي التي ركبت فيها «شهوة النكاح وسرعة الميل إلى الرجال» (ذات المعنى في النص المسيحي إلى رجلك تنقاد أشواقك، وهو يسودك») وهي لذلك «كالأمة» لا أهلية لديها لحمل سلطة القرار، إذ في حمله «ضرر بهن وبالأولياء». وهنا يبدو إخضاع المرأة للرجل حكماً مقرراً لصالحها ولصالح الأسرة، وليس عقاباً على الخطيئة كما في

---

(289) رسالة بولس الأولى إلى طيموثاوث 2/ 11 ـ 14. وانظر رسالة بولس الأولى إلى أهل كورنيثوس، 11/ 3.

(290) انظر: Tertullien, *La toilette des femmes*, Tr. M. Turcan, I. I. op. cit, pp. 34-47.

«فرضت الكنيسة المنتصرة نفسها في القرن الرابع بعد أن ضمت إليها. عن طريق أساليب تكيف مختلفة لم تخل أحياناً من إشكالات، شطراً من الموروث اليهودي، والثقافة الكلاسيكية الوثنية، في الوقت نفسه الذي سعت فيه إلى بناء هوية مسيحية خاصة» انظر روزين لامبان، **حجاب النساء**، السابق، ص 73. اعتبرت روزين لامبان الحجاب أحد مظاهر الخضوع، ق 3، ف 1، ص 201. وناقشت الجذور الوثنية لظاهرة الحجاب في حوض البحر المتوسط الروماني، وتديين الكنيسة لهذه الظاهرة وتنسيبها للدين، كما يفعل الفقه الإسلامي. انظر ق 1، ف 3.

التأويل المسيحي. ومع ذلك فالحكم مقرر من قبل الله، أي أنه في النهاية حكم ينتمي إلى الدين لا إلى العرف.

بدوره تبنى الفقه الحنبلي، المحافظ بطبعه، شرط الولاية على المرأة في الزواج، واستند في تأسيسه، كما هو متوقع على الروايات الإخبارية، التي تولى هو نفسه عملية تقييم مقبوليتها بمقاييسه الحديثية، بالتصحيح تارة وبالتضعيف تارة أخرى، يقول ابن قدامة في المغني «ولنا أن النبي ﷺ قال «لا نكاح إلا بولي وشاهدَيْ عدل»، روته عائشة وأبو موسى، وابن عباس. قال المروزي: سألت أحمد ويحيى عن حديث النكاح إلا بولي فقال صحيح. وروى عن عائشة أن الرسول قال «أيما امرأة نكحت بغير إذاً وليها فنكاحها باطل، باطل، باطل. فإن أصابها فلها المهر بما استحل من فرجها. فإن اشتجروا فالسلطان ولي من لا ولي له» رواه أحمد وأبو داود وغيرهما. فإن قيل فإن الزهري قد أنكره، قال ابن جريج: سألت الزهري عنه فلم يعرفه، قلنا له: لم يرو هذا عن ابن جريج غير ابن علية، كذلك قال الإمام أحمد ويحيى، ولو ثبت هذا لم يكن حجة لأنه قد نقله ثقات عنه، فلو نسيه الزهري لم يضره»[291]. عند تبلور الفقه الحنبلي كانت النظرية الأصولية (الشافعية) قد امتزجت إلى حد كبير بالموضوع الديني، واكتسبت حصانة طاغية، صارت الروايات الإخبارية نصاً دينياً تحت مسمى السنة، فدخل العرف رسمياً في إطار الدين الملزم، فغلبت أصوله الاجتماعية، وصار ملكاً للفقه، يفرضه بسلطان النص أو بسلطانه الخاص.

- 4 -

ويتفق الفقه الشيعي إجمالاً مع الفقه السني حول مسألة الولاية، فالبكر تحتاج إلى إذاً الولي خصوصاً الأب، فيما يجوز للثيب تزويج نفسها، نقل الشيخ الطوسي في الاستبصار «عن أبي عبد الله (الحسين) قوله: لا تزوج ذوات الآباء من الأبكار إلا بإذن آبائهن»، كما نقل عنه قوله «لا بأس أن تزوج المرأة

---

(291) ابن قدامة، **المغني**، كتاب النكاح، مسألة لا نكاح إلا بولي وشاهدين من المسلمين، 5136.

نفسها إذا كانت ثيباً بغير إذاً أبيها إذا كان لا بأس بما صنعت»[292]. ومع ذلك ذهب البعض، كما في الفقه السني، إلى أن للمرأة أن تزوج نفسها دون إذاً وليها إذا كانت بالغة رشيدة، دون اعتبار للبكارة أو الثيوبة. يقول الشريف المرتضى «والدليل على صحة مذهبنا إجماع الفرقة المحقة. فإن طعن في ذلك بما رُوي عن النبي ﷺ من قوله أيما امرأة نكحت بغير إذاً وليها فناكحها باطل» فالجواب عنه أن هذا خبر واحد، والصحيح أن أخبار الآحاد لا توجب علماً وهو أيضاً مطعون في نقله، مضعَّف عند أصحاب الحديث، وقدح فيه نقاد الحديث. ولو سلم من القدح لجاز أن نحمله على الأَمَة خاصةً، لأنه رُوي بلفظ آخر «أيما امرأة نكحت بغير إذاً مولاها فنكاحها باطل»، فدل ذلك على أن الخبر ورد في الأمة، ومولى الأمة يسمى ولياً ومولى»[293].

ولكن، على العكس من الفقه السني، لا يمثل هذا المذهب أقلية في الفقه الشيعي، وثمة ميل واضح في الكتابات المتأخرة للتفلت من شرط الولاية، اكتفاءً بشرط البلوغ مع الرشد. كتب الخميني في **تحرير الوسيلة**: «مسألة 2: ليس للأب والجد لأب ولاية على البالغة الرشيدة إذا كانت ثيبة، وأما إذا كانت بكراً ففيه أقوال، والأحوط الاستئذان منها. نعم لا إشكال في سقوط اعتبار إذنهما إن منعاها من التزويج بمن هو كفؤ لها شرعاً وعرفاً مع ميلها»[294].

تقليدياً، وفرت آليات الأصول الإمامية، التي تكونت في ظروف سياسية واجتماعية مختلفة، أفاقاً أوسع للاجتهاد أمام الفقهاء الشيعة، قياساً إلى الفقهاء السنيين؛ فكرة الاستناد إلى مرجعية الفقيه الحي كفلت مرونة أكثر في التعاطي مع التغيرات التي يفرزها الاجتماع على المستويين الجغرافي والزمني. وذلك بالطبع داخل دائرة الفقه الفرعي، بعيداً عن مسألة الإمامة.

الفارق الأوضح بين الفقهيين في نظرية الزواج يتمثل في الزواج المؤقت، أو نكاح المتعة، الذي يتبناه الفقه الشيعي، وينكره الفقه السني. وإذا كان

(292) **الاستبصار**، ج 3، (844) ـ 8، (845) ـ 1 .

(293) **مسائل المرتضى**، دار القرآن، قم ص 345. المسألة الخامسة والأربعون.

(294) الخميني، **تحرير الوسيلة**، الآداب، النجف، 1390هـ، ج 2، ص 264.

الاختلاف الفقهي أمراً طبيعياً ومتوقعاً، فإن الملاحظة الجديرة بالتوقف هنا هي أسلوب التعبير عن هذا الاختلاف، أعني المبالغة التي يبديها كلا الطرفين في التبني والإنكار. وبالنظر إلى كون المسألة تتعلق بحكم فرعي قابل للنقاش الفقهي، فإن هذه المبالغة تشي بأبعاد فوق فقهية حُمِّلت بها المسألة في سياق الخصومة المذهبية (السياسية) بين الفريقيين: في الطرف الشيعي وصلت المبالغة إلى تقديم زواج المتعة بحد ذاته كعمل من أعمال البر التي يتقرب بها الإنسان إلى الله. وينقل الشيخ المفيد نصاً مسنداً إلى الحسين يقول فيه «يستحب للرجل أن يتزوج المتعة. وما أحب لرجل منكم أن يخرج من الدنيا حتى يتزوج المتعة ولو مرة»[295]. والمتعة فعل من أفعال السنَّة، فعن المفيد أيضاً أن الحسين سأل رجلاً: هل تمتعت؟ قال: لا. قال: لا تخرج من الدنيا حتى تحيي السنة»[296] وبحسب الصدوق في الهداية قال جعفر الصادق «ليس منا من لم يؤمن برجعتنا ولم يستحل متعتنا»[297].

وهي نصوص تدعو للتساؤل عن زواج المتعة، هل ينطوي في ذاته، كفعل زواج، على فضيلة أخلاقية أو على معنى لاهوتي موصول بجوهر الدين؟ وما الفارق الذي يميزه عن الزواج الاعتيادي بحيث يوضع على قدم المساواة مع الإيمان بالرجعة؟ إلا إذا كان يمثل علامة على الانتماء للجماعة الإمامية والانسلاخ عن جماعة الخصوم. لا أهمية هنا لمناقشة هذه النصوص من جهة الثبوت، فهي سواء كانت صحيحة أو منحولة، تكشف عن غرض الفرز والتمايز، وتقدم نموذجاً للكيفية التي يتحول بها حكم فقهي إلى علامة ذات مدلول سياسي، كمظهر من مظاهر الجدل الاعتيادي بين الاجتماع والدين[298].

في المقابل، بالغ الطرف السني في إنكاره لزواج المتعة، واعتبره زناً

---

(295) **رسائل المتعة**، ص 7.

(296) السابق.

(297) **الهداية**، ص 266.

(298) يرتبط تحريم المتعة رسمياً على المستوى السني، بعمر بن الخطاب. وهي مسألة ذات دلالة خاصة في سيكولوجيا التشيع، وتركت آثاراً فقهية. راجع أيضاً معارضة الفقه الشيعي لموقف عمر من متعة الحج، وربطه بينها وبين تحريمه لمتعة الزواج.

يستحق العقاب بالرجم ولا يلحق به الولد، رغم أن ثبوته عن الرسول يقيني باتفاق المصادر، فيما نسخه غير يقيني لاختلاف الناقلين عنه من الصحابة، مع خلو القرآن من النهي.

وفي الواقع تكشف المعالجة السنية لهذه المسألة عن اضطراب واضح، سواء في تعريف المقصود بالمتعة، أو في حكم التحريم، ومصادر تأسيسه، وفي النص الآتي بيان لذلك: «معلوم أن النكاح بإذن الأهلين هو النكاح الشرعي بوليّ وشاهدَيْن، ونكاح المتعة ليس كذلك. وقال الجمهور: المراد نكاح المتعة الذي كان في صدر الإسلام. وقرأ ابن عباس وأبيّ وابن جبير ﴿فَمَا ٱسْتَمْتَعْتُم بِهِۦ مِنْهُنَّ فَـَٔاتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ﴾ ثم نهى عنها النبي ﷺ، وقال سعيد بن المسيب: نسختها آية الميراث، إذ كانت المتعة لا ميراث فيها وقالت عائشة والقاسم بن محمد: تحريمها ونسخها في القرآن، وذلك في قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَٰفِظُونَ ۝٥ إِلَّا عَلَىٰٓ أَزْوَٰجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ ۝٦﴾ [المؤمنون: 5، 6] وليست المتعة نكاحاً ولا ملك يمين. وروى الدارقطني عن عليّ بن أبي طالب قال: نهى رسول الله ﷺ عن المتعة، قال: وإنما كانت لمن لم يجد، فلما نزل النكاح والطلاق والعدة والميراث بين الزوج والمرأة نسخت. وعن ابن مسعود قال: المتعة منسوخة، نسخها الطلاق والعدة والميراث. وروى عطاء عن ابن عباس قال: «ما كانت المتعة إلا رحمة من الله تعالى رحم بها عباده، ولولا نهي عمر عنها ما زنى إلا شقي».

واختلف العلماء كم مرة أبيحت وكم مرة نسخت؛ ففي صحيح مسلم عن عبد الله قال: كنا نغزو مع رسول الله ﷺ ليس لنا نساء. فقلنا: ألا نستخصي؟ فنهانا عن ذلك ثم رخص لنا أن ننكح المرأة بالثوب إلى أجل. قال أبو حاتم البستي في صحيحه: قولهم للنبي «ألا نستخصي» دليل على أن المتعة كانت محظورة قبل أن أبيح لهم الاستمتاع، ولو لم تكن محظورة لم يكن لسؤالهم عن هذا معنى. ثم رخص لهم في الغزو أن ينكحوا المرأة بالثوب إلى أجل، ثم نهى عنها عام خيبر. ثم أذن فيها عام الفتح، ثم حرمها بعد ثلاث، فهي محرمة إلى يوم القيامة. وقال ابن العربي: وأما متعة النساء فهي من غرائب الشريعة لأنها أبيحت في صدر الإسلام ثم حُرِّمت يوم خيبر، ثم أبيحت في غزوة أوطاس، ثم حُرِّمت بعد ذلك واستقر الأمر على التحريم، وليس لها أخت في

الشريعة إلا مسألة القبلة لأن النسخ طرأ عليها مرتين ثم استقرت بعد ذلك، وقال غيره ممن جمع طرق الأحاديث فيها: إنها تقتضي التحليل والتحريم سبع مرات، **فروى ابن أبي عمرة أنها كانت في صدر الإسلام، وروى سلمة عن الأكوع أنها كانت عام أوطاس. ومن رواية على تحريمها يوم خيبر، ومن رواية الربيع بن سبرة إباحتها يوم الفتح.**

قلت (يضيف القرطبي): وهذه الطرق كلها في صحيح مسلم، وفي غيره عن عليّ نهيه عنها في غزوة تبوك. وفي مصنَّف أبي داود من حديث ابن سبرة النهي عنها في حجة الوداع وقال عمرو عن الحسن (البصري): ماحلت المتعة إلا ثلاثاً في عمرة القضاء، ما حلت قبلها ولا بعدها. وروى هذا عن سبرة أيضاً؛ فهذه سبعة مواطن أحلت فيها المتعة وحرمت.

الحادية عشرة: وروى الليث بن سعد عن بكير بن الأشج عن عمار مولى الشريد قال: سألت ابن عباس عن المتعة أسفاح هي أم نكاح؟ قال: لا سفاح ولا نكاح. قلت: فما هي؟ قال: المتعة كما قال الله تعالى قلت: هل عليها عدة؟ قال نعم حيضة. قلت: يتوارثان قال: لا. قال أبو عمر: لم يختلف العلماء من السلف والخلف أن المتعة نكاح إلى أجل لا ميراث فيه. والفرقة تقع عند انقضاء الأجل من غير طلاق. وقال ابن عطية: وكانت المتعة أن يتزوج الرجل المرأة بشاهدين وإذن الولي إلى أجل مسمّى، وعلى ألا ميراث بينهما، ويعطيها ما اتفقا عليه، فإذا انقضت المدة فليس له عليها سبيل ويستبرىء رحمها، لأن الولد لاحق فيه بلا شك. فإن لم تحمل حلّت لغيره. وفي كتاب النحاس: في هذا خطأ وأن الولد لا يلحق في نكاح المتعة. قلت: هذا هو المفهوم من عبارة النحاس، فإنه قال: وإنما المتعة أن يقول لها: أتزوجك يوماً، أو ما أشبه ذلك، على أنه لا عدة عليك، ولا ميراث ببنت، ولا كلام، ولا شاهد يشهد على ذلك، وهذا هو الزنا بعينه ولم يبح قط في الإسلام. ولذلك قال عمر: لا أوتي برجل تزوج متعة إلا غيبته تحت الحجارة.

الثانية عشرة: وقد اختلف علماؤنا إذا دخل في نكاح المتعة هل يُحد ولا يلحق به الولد. أو يدفع الحد للشبهة ويلحق به الولد على قولين، ولكن يعزر ويعاقب. وإذا لحق اليوم الولد في نكاح المتعة في قول بعض العلماء مع القول

بتحريمه، فكيف لا يلحق في ذلك الوقت الذي أبيح، فدل ذلك على أن نكاح المتعة كان على حكم النكاح الصحيح، ويفارقه في الأجل والميراث. وحكى ابن المهدوي عن ابن عباس أن نكاح المتعة كان بلا وليّ ولا شهود. وفيما حكاه ضعف لما ذكرنا قال ابن العربي: وقد كان ابن عباس يقول بجوازها، ثم ثبت رجوعه عنها، فانعقد الإجماع على تحريمها فإذا فعلها أحد رُجِم في مشهور المذهب (يقصد المذهب المالكي) وفي رواية أخرى عن مالك: لا يرجم لأن نكاح المتعة ليس بحرام»[299].

في هذا العرض الجامع الذي أنقله عن القرطبي لا يقدم الفقه السني تعريفاً متفقاً عليه لزواج المتعة الذي يقع عليه الإنكار والرفض. وهذا مفهوم لأن هذا الفقه في غالبه لا يعترف بالمتعة كعقد شرعي، ولذلك فهو يتردد بين عدد من التوصيفات، لا التعريفات التي تهدف، كما يظهر غالباً في صياغاتها، إلى تبشيع صورة المتعة وتقريبها من معنى السفاح تمهيداً للقول بتحريمها. في واحد من هذه التوصيفات يشير النحاس إلى المتعة بقوله «أن يقول لها أتزوجك يوماً وما أشبه ذلك»، وهي صياغة اتهامية موحية بالتنفير، ولذلك فهو يعقب عليها بقوله «وهذا هو الزنا بعينه، ولم يبح قط في الإسلام» ولكن هذا التوصيف لا يتطابق مع توصيفات سنية أخرى، كتوصيف ابن عطية «كانت المتعة أن يتزوج الرجل المرأة بشاهدَيْن وإذن الولي إلى أجل لا ميراث فيه»، ويقول أبو عمر (من المالكية) «لم يختلف العلماء من السلف والخلف أن المتعة نكاح (عقد) إلى أجل لا ميراث فيه، والفرقة تقع عند انقضاء الأجل من غير طلاق»، وهو تصوير قريب من تعريف الفقه الشيعي الذي يفرِّق بين وجهين من وجوه النكاح «نكاح ميراث: بولي وشاهدَيْن ومهر معلوم» ونكاح بغير شهود ولا ميراث: وهو نكاح المتعة بشروطها، وهي أن تسأل المرأة أهي فارغة أم مشغولة بزوج أو عدة أو حمل؟ فإذا كانت خالية من ذلك قال لها تمتعيني نفسك على كتاب الله وسنة نبيه وآله، نكاحاً غير سفاح، كذا وكذا بكذا، وتبين المهر والأجل، على ألا ترثيني ولا أرثك، وعلى أن الماء أضعه حيث أشاء، وعلى أن الأجل إذا انقضى كان عليك عدة خمسة وأربعين يوماً»[300] وقد حدد أبو الصلاح الحلبي شرطين لصحة

---

(299) القرطبي، **الجامع**، م 3، ج 5، ص 95، 96.

(300) ابن بابويه، علي، **فقه الرضا**، مشهد 1406، باب النكاح والمتعة والرضاعة، ص 232، 233.

نكاح المتعة: «تعيين الأجر والأجل. فإن ذكر الأجر ولم يذكر الأجل كان دواماً (أي كان زواجاً اعتيادياً)، وإن ذكر الأجل دون الأجر فسد العقد» ثم حدد صفته بأن يقول مريده لمن يريد التمتع بها، وتصح ولايتها في نفسها والعقد عليها ببلوغها وكمال عقلها وخلوها من زوج وعدة وحمل»[301].

بحسب هذا النص يشترط الفقه الشيعي في نكاح المتعة ـ كما في نكاح الميراث ـ أهلية المرأة للتعاقد، التي تبيح لها حق الولاية في نفسها، وذلك بالبلوغ والرشد، إضافة إلى خلوها من موانع الزواج. وهو عقد يبرم بين الرجل والمرأة طالما كانت بالغة ورشيدة، فولاية المرأة لتزويج نفسها حكم دارج في الفقه الشيعي، وهو الغالب عملياً في هذا النوع من الزواج. ولذلك فعدم الإشارة إلى الولي هنا لا تعني إهدار شرط الأهلية للتعاقد، ولا تعني إهدار شرط الولي، علماً بأن هذا الشرط لا يحظى في الفقه الشيعي بأهميته المعروفة لدى جمهور الفقه السني. وتذكر الروايات السنية عن ابن عباس أن نكاح المتعة كان بلا وليّ ولا شهود. وهذا مفهوم ـ اجتماعياً ـ من جهة أغراضه التيسيرية، وظروفه الغالبة التي كان ينعقد فيها بعيداً عن مواطن الإقامة الاعتيادية. ولكن ذلك لا يمنع حصوله بولي وشهود، كما يفهم من شرح ابن عطية.

هذا عن وجه الاضطراب في مضمون المتعة التي ينصبّ عليها التحريم السني، وهو مضمون لا يتطابق تمام التطابق مع العقد الذي يتبناه الفقه الشيعي، مما يُشعر أحياناً بأن الاختلاف الفقهي بين الفريقين لم يكن واقعاً على الشيء ذاته، وأن هذه المسألة، لأسباب تتعلق بالعصبية المذهبية، لم تعالج بمقاييس فقهية خالصة، بعد أن تحولت إلى دالَّة سياسية تشير إلى جماعة بعينها.

في تأسيسه لتحريم المتعة تردد الفقه السني بين القول بالنسخ النبوي، والنسخ القرآني، والإجماع:

في الحد الأدنى المتفق عليه سنياً كانت المتعة نكاحاً مباحاً لفترة أو عدة فترات في حياة الرسول قبل أن يرد عليها النسخ. ولأن القول بالنسخ يفترض إباحة سابقة، لزم السؤال عن مصدر الإباحة الأولى؟ بالضرورة يؤدي القول بأصل الحل إلى إسنادها للأعراف السائدة عند ظهور الإسلام، ويكون

---

(301) أبو الصلاح الحلبي، **الكافي**، مكتبة الإمام أمير المؤمنين، أصفهان، باب النكاح.

السكوت عن تحريمها هو بذاته سند إباحتها. ومع ذلك فالروايات تشير إلى إقرار صريح بها من قبل الرسول، ففي **صحيح مسلم** «كنا نغزو مع رسول الله ﷺ ليس لنا نساء، فقلنا ألا نستخصي؟ فنهانا عن ذلك، ثم رخص لنا أن ننكح المرأة بالثوب إلى أجل». ليس في النص إشارة إلى النسخ، بل فقط إلى الترخيص بالمتعة أثناء الغزو، لعدم توفر النساء، مما يوحي بالربط، تعليلياً، بين الترخيص بها والظروف التي تفرضها حالة الغزو، وهي حالة لم تنقطع حتى وفاة الرسول. جميع الأخبار الواردة في المسألة وردت مقترنة بذكر غزوة من الغزوات، وأسفر ذلك عن تعدد مرات النسخ والإباحة على نحو لافت، وصل بجميع طرق الأحاديث إلى سبعة مواطن أحلت فيها المتعة وحُرِّمت»، وهو إحصاء من الصعب استيعابه في فترة زمنية محدودة، بمقاييس التشريع عموماً، والتشريع الديني بوجه خاص.

احتاجت مقولة النسخ إلى دعم إضافي من خلال القول بالإجماع، إجماع الصحابة على النسخ. وهو دعم غير منتج خارج دائرة الفقه السني، لأن الفقه المقابل لا يقر بشرعية الإجماع كمصدر تشريعي مستقل من حيث المبدأ، ولأن دعوى الإجماع ذاتها لا تثبت بدليل قطعي. وبحسب المصادر السنية ظل ابن عباس، مثلاً، يرى أن المتعة «كانت رحمة من الله رحم بها عباده، ولولا نهي عمر عنها ما زنى إلا شقي»، وهي عبارة تكشف عن مصدر تحريم المتعة وتوقيته، فهي حرمت بنهي صادر عن عمر، أي بعد وفاة الرسول، كما تكشف أيضاً عن بقاء ابن عباس على رأيه بإباحتها رغم نهي عمر، خلافاً لما افترضه الفقه من رجوعه عنها. وكان ابن عباس بحسب المصادر السنية أيضاً، قد أسس موقفه على القراءة الواردة في مصحف أُبي للآية 24 من سورة النساء «فما استمتعتم به منهنّ، إلى أجل مسمّى، فآتوهنّ أجورهنّ»، وهي قراءة مغايرة لقراءة المصحف الرسمي (العثماني) التي تخلو من عبارة «إلى أجل مسمى»، مما يعني أنه كان يستند إلى نص قرآني، هو من وجهة نظره «صريح» ويحيل إلى نظام نكاح معروف في الواقع الاجتماعي القائم.

في معالجته قرآنياً للمسألة قدم الفقه السني تفسيره الخاص للآية 24 من سورة النساء على اعتبار أنها تشير إلى الزواج الاعتيادي غير المؤقت. وهو تفسير مفهوم ومقبول في إطار القراءة الواردة في المصحف الرسمي، ولكنه لا

يمنع من القول بأن القرآن يخلو من نهي عن هذا النوع من النكاح. أما الاحتجاج بآية ﴿قَدْ أَفْلَحَ ٱلْمُؤْمِنُونَ ﴿١﴾ ٱلَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَٰشِعُونَ ﴿٢﴾ وَٱلَّذِينَ هُمْ عَنِ ٱللَّغْوِ مُعْرِضُونَ ﴿٣﴾ وَٱلَّذِينَ هُمْ لِلزَّكَوٰةِ فَٰعِلُونَ ﴿٤﴾ وَٱلَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَٰفِظُونَ ﴿٥﴾ إِلَّا عَلَىٰٓ أَزْوَٰجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ ﴿٦﴾﴾ [المؤمنون: 1-6] واعتبار المتعة «ليست نكاحاً ولا ملك يمين». فهو غير مقبول لأنه احتجاج بمحل النزاع. فمحل النزاع هو: هل المتعة عقد نكاح أم لا؟ وهي من وجهة نظر الفريق المقابل عقد نكاح داخل في معنى الآية. ولا مجال، كذلك للاحتجاج بآيات الميراث والطلاق، واعتبارها ناسخة لحكم المتعة الذي أقره الرسول، لأنها ليست نصاً في الباب، فهي تعالج أحكام الزواج الاعتيادي (العام)، ولا تتعلق بالمتعة كعقد زواج من نوع (خاص) مقرر لمعالجة حاجات أو ظروف اجتماعية معينة. وبالتالي فإن هذه التأويلات البعيدة لا تعدو أن تكون ضرباً من ضروب الإسقاط الفقهي والمذهبي المعتادة على النصوص.

عند هذا الموضع قد يلزم التنبيه إلى أن الهدف من هذا العرض ليس إجراء تقويم أصولي مقارن للمذهبين، كما أنني لست معنياً بتقديم موقف فقهي في إثبات أو نفي مشروعية الزواج المؤقت. ما أرمي إليه هو الوقوف أمام هذا المشهد التشريعي المتوتر على الجانبين ومضامينه الاجتماعية، أعني أمام دلالاته على تبعية التشريع للاجتماع وصدوره عنه: أقر الرسول صراحة حكم هذا النوع من الزواج بنظامه المعروف في الواقع الاجتماعي عند ظهور الإسلام. وفي حين خلا النص القرآني (برسم المصحف العثماني) من نهي عنه، تضمن هذا النص (بحسب مصحف أُبي) إقراراً صريحاً له. وحيال تعدد الروايات واضطرابها حول المسألة لم يتمكن الفقه من إنكار وقوع الحكم فترة من صدر الإسلام، ولجأ إلى القول بالنسخ، ونسخ النسخ، ثم العودة إلى النسخ. وهي حالة مربكة وصفها الفقيه السلفي المتعصب ابن العربي بأنها من غرائب الشريعة، وهي في الحقيقة من طبائع الاجتماع «عندما يحاول التديّن وضع المتغير في صيغة المطلق» وإذ لم تفلح الروايات في تقديم دليل مقنع على ثبوت النسخ من قبل الرسول[302]. أسند الفقه التحريم إلى الإجماع،

(302) تشير المصادر إلى عدد من الصحابة والتابعين الذي ظلوا يمارسون هذا النوع من الزواج بعد وفاة الرسول فقد استمتع معاوية بامرأة معروفة في الطائف وظل يصلها بالمال أثناء خلافته،=

وهو مصدر غير نصي، أو مصدر اجتماعي بامتياز. وفي الواقع كانت مقولة الاجماع، الذي لم يثبت قط، تغطي صدور حكم التحريم بقرار تشريعي من الخليفة الثاني عمر بن الخطاب الذي مارس بشكل دائم صلاحيات تشريعية صريحة وواسعة.

بوجه عام يمكن وضع عمر في طبقة السياسيين أو الحكام «المتصرفين» من أصحاب الحس القانوني مع نزعة شخصية لا تخلو من تشدد. ولنا أن نخلص من المصادر إلى أنه كان يعي أن التشريع للناس يدخل في صلاحياته كحاكم، وأن له في هذا الصدد سلطة تعديل الأحكام حسب ظروف الجماعة ووفق تفسيره لمصلحة الدين وضمن أمثلة أخرى تدل على ذلك روت المصادر عنه قوله «متعتان كانتا على عهد رسول الله وأنا أنهى عنهما وأعاقب عليهما»[303]. وفي **صحيح مسلم** من حديث جابر بن عبد الله (وهو بالمناسبة من الصحابة المقبولين شيعياً) «كنا نستمتع بالقبضة من التمر والدقيق، الأيام، (أي لفترة مدتها عدة أيام) على عهد رسول الله، وأبي بكر، حتى نهى عنه عمر»، وفي رواية أخرى للخبر «فلما قام عمر قال: إن الله كان يحل لرسوله ما شاء بما شاء، وإن القرآن قد نزل منازله، فأتموا الحج والعمرة لله كما أمركم الله وأبتوا (اتركوا) نكاح هذه النساء، فإن أوتي برجل نكح امرأة إلى أجل إلا رجمته بالحجارة»[304].

تعلن عبارة النص عن حدود فهم عمر لصلاحياته التشريعية، فهي تتيح له النهي عن أفعال كانت مباحة في عهد الرسول. وفي شرحه لحيثيات هذا النهي يقدم عمر سببين، الأول: «أن الله كان يحل لرسوله ما شاء بما شاء»، وهذا تعليل بخصوصيات الرسول، وهو تعليل إن صح تعلقه بمتعة الحج، لم يصح تعلقه بمتعة النكاح لأن الرسول لم يمارس هذه المتعة قط باتفاق. والسبب

= كما استمتع عمرو بن حريث الذي ورد في شأنه حديث عمر، واستمتع سعيد بن جبير بجارية في مكة، وحين سئل في ذلك قال إن نكاح المتعة حلال كما يحل الماء.

(303) انظر تخريج الرواية عند النسائي في عمل اليوم والليلة، من طريق ابن عمر، وعند الطحاوي في **شرح معاني الآثار**، وعند ابن عبد البر في **التمهيد**، وهي رواية مشهورة.

(304) انظر أيضاً **سنن البيهقي**، و**مسند الطيالسي**.

الثاني: «أن القرآن قد نزل منازله» أي إن القرآن وقد استقر، نسخ بالتحريم ما كان الرسول قد أباحه. وهذا يعني في نهاية التحليل، أنه يفرض تفسيره الخاص للقرآن، لأن المفترض في النسخ أن يتم في زمن النص، أي في حياة الرسول وبإعلان صريح منه، وهو ما لم تفلح الروايات في إثباته. لاحقاً، سيضطر الفقه إلى تبرير نهي عمر بتأويلات بعيدة، مثل القول بأنه كان ينهى من لم يبلغه نهي الرسول، وهو ما ذهب إليه النووي في شرح صحيح مسلم؛ أو بالقول بأنه كان بالضرورة يعلم بنهي صادر عن الرسول، لأنه لا يتصور من مثل عمر مخالفته. ولكن ذلك يعني أن التشريع (الديني) ينبني على مجهولات ظنية بعيدة الكشف من جهة نسبتها إلى المصدر، وإلا فهو مبني على مصدر غير متصل الإسناد إلى الله، وهو ما انتهى إليه الفقه السني بالفعل. فرغم أن عمر كان يتصرف من موقعه كرجل دولة قوي (وهو موقع سياسي اجتماعي) لا من موقعه كصحابي مقرب من الرسول (وهو موقع ديني)، يحول الفقه هذه الصلاحيات إلى مصدر للتشريع المؤبد (أي إلى دين مطلق) من خلال القول بحجية قول الصحابي أو بحجية الإجماع.

الفقه الشيعي الذي لم يعترف أصلاً بحجية قول الصحابي ولا الإجماع لتعارضها مع الحجية «الشرعية» المقررة لأئمة أهل البيت، اتخذ موقفاً كلامياً رافضاً لعمر بن الخطاب بوجه خاص. وأكثر من غيره من الصحابة، تعرضت آراء عمر الفقهية وقراراته التشريعية لنصيب وافر من النقد، ورد في معرض التدليل على مخالفته لنهج الرسول. وفي هذا السياق شن الفقه الشيعي حملة عنيفة على حديث المتعتين، واحتلت متعة النكاح موقعها المتميز الذي نقلها من درجة الحكم الفقهي إلى درجة الموقف الكلامي.

وهكذا تمت قراءة الموقف «التشريعي» لعمر في الفقهين بطريقة دينية مذهبية، أعني ـ وهذا مفهوم في سياقه العقلي التاريخي ـ بطريقة بعيدة عن التفسير الاجتماعي للفعل التشريعي، ولطبيعة السلطة (الدولة) التي تنزع إلى فرض رؤيتها؛ فهو شيعياً مجرد رجل خالف تشريع الرسول، فيما هو سنياً: يملك صلاحية التشريع ليس كحاكم يترجم سلطة الدولة في المجتمع الذي يحكمه، بل أيضاً كصحابي يفترض فيه نقل العلم والتشريع عن الرسول.

- 5 -

المحرّمات من النساء

تشير المصادر العربية إلى أن الأعراف الجاهلية كانت تحرّم من النساء ما جاء القرآن بتحريمه إلا امرأة الأب والجمع بين الأختين[305]. ولكنا نعلم أيضاً من هذه المصادر بما فيها الشعر الجاهلي، أن الزواج بامرأة الأب، وبدرجة ما، الجمع بين الأختين، لم يكن عادة شائعة لدى جميع القبائل في الجزيرة، بل كان ينظر إليه كعادة مستهجنة تستحق المعايرة والهجاء[306]. ويقول ابن عرفة «كانت العرب إذا تزوج الرجل امرأة أبيه فأولدها قيل للولد المقتي. وأصل المقت البغض، من مقت يمقت مقتاً فهو ممقوت ومقيت فكانت العرب تقول للرجل من امرأة أبيه مقيت فسمى تعالى هذا النكاح مقتاً»، ويقول الرازي «المقت عبارة عن بغض مقرون باستحقار»[307].

ومعنى ذلك أن التشريع القرآني لم يخرج في ما نص عليه من محرمات الزواج إجمالاً عن نطاق الأعراف السائدة في الجزيرة، فكان وهو يخالف العادات المقبولة في مكة والمدينة، يوافق العرف المقبول في كثير من القبائل العربية، أي كان يتبنى خياراً تشريعياً من موجودات النظام العرفي العام، ويستخدم في تقديمه ذات الوصف المستخدم في لغة العرف ﴿وَلَا تَنكِحُواْ مَا نَكَحَ ءَابَآؤُكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَۚ إِنَّهُۥ كَانَ فَٰحِشَةً وَمَقْتًا وَسَآءَ سَبِيلًا ﴿٢٢﴾﴾ [**النساء: 22**].

عند بداية القرن السابع، كانت أعراف الزواج العربية قد تشكلت في هيئتها القريبة من هيئة الزواج الاعتيادي المعروفة التي أقرها القرآن، وسوف نفترض

---

(305) انظر الطبري، **تفسير**، النساء 22، 23.

(306) انظر هجاء أوس بن حجر التميمي ابن قيس بن ثعلبة.

والفارسية فيهم غير منكرة فكلهم لأبيه ضيزن سلف.

في **المحبر**، ص 325، وتاج **العروس** ج 9، ص 264. و**بلوغ الأرب** ج 2، ص 52.

وانظر في ما يتعلق بالجمع بين الأختين والمحرمات إجمالاً، جواد علي، **المفصل**، ج 5، ص 528 _ 548.

(307) القرطبي، **الجامع**، م 3، ج 5، ص 77، وانظر، الرازي، **مفاتيح الغيب**، م 5، ج 10.

هنا حضور المؤثرات التوراتية والبابلية المجاورة، وهي مؤثرات سامية متقاربة بوجه عام[308] وسنفترض أيضاً أن هذا الشكل الأخير تم عبر مراحل من التطور ربما عرفت صوراً مختلفة من العلاقات «المحرَّمة» بين الرجل والمرأة، لا ينطبق عليها جميعاً وصف الزواج؛ فقد تحدث الجغرافي الروماني سترابو. الذي كان يؤرخ، على مشارف القرن الأول ـ عن شكل من أشكال تعدد الأزواج (Polyandry) هو اجتماع الأخوة على زوجة واحدة برئاسة الأخ الأكبر، فإذا أراد أحد الأخوة معاشرة الزوجة وضع عصاه على باب الخيمة، ولكنها تبيت الليل مع الأخ الأكبر[309] وفي المصادر العربية إشارة إلى حضور تعدد الأزواج في صورته البدائية، وذلك في حديثها عما سمته بـ«زواج» الرهط، «وفيه يجتمع الرهط ما دون العشرة يدخلون على المرأة كلهم يصيبها، وذلك برضاء منها وتواطؤ بينهم وبينها، فإذا حملت ووضعت أرسلت إليهم فلم يستطع أحد منهم أن يمتنع حتى يجتمعوا عندها، فتسمي أحدهم وتقول له: هذا ابنك يا فلان، فلا يستطيع أن يمتنع به الرجل»[310]. وكذلك في حديثها عما سمته «زواج» أصحاب الرايات، «وهن البغايا كن ينصبن على أبوابهن رايات تكون علماً، فمن أرادهن دخل عليهن، فإذا حملت أحداهن ووضعت حملها جمعوا لهم القافة، ثم ألحقوا ولدها بالذي يرون، فاستلحقه به ودعي ابنه، لا يمتنع من ذلك»[311]. والتشابه واضح بين الحالتين، وهما ـ في الراجح وصفان لممارسة واحدة هي نكاح البغايا، ولكنها تعددت من خلال تناقل الأخبار.

ويلحق بذلك ممارسة أخرى أطلقت عليها المصادر اسم «نكاح الاستبضاع»: «يقول الرجل لامرأته إذا طهرت من طمثها: أرسلي إلى فلان فاستبضعي منه لتحمل منه، ويعتزلها زوجها ولا يمسّها أبداً حتى يتبين حملها من ذلك الرجل. وإنما يفعل ذلك رغبةً في نجابة الولد، لأنهم كانوا يطلبون

---

(308) انظر المحرمات بسبب الدم (النسب) في سفر اللاويين. وسفر التثية. وبوجه عام أيضاً كانت محرمات النسب، قبل ظهور القرآن تدخل في الثقافة المشتركة بين الحضارات المعروفة.

(309) Strabo, XVI, 4, Ency Relig Vol. 8, p. 467.

انظر **المفصل**، ج 5، ص 541.

(310) **بلوغ الأرب**، ج 2، ص 4. وانظر القسطلاني. **إرشاد الساري** ج 8، ص 45.

(311) **بلوغ الأرب**، السابق.

ذلك من أكابرهم ورؤسائهم في الشجاعة والكرم وغير ذلك»[312]. وربما اختلطت هذه الممارسة ـ في روايات الإخباريين ـ بممارسة أخرى قريبة منها، فقد كان ملاك الجواري يكرهونهن على البغاء مع أشخاص بأعيانهم من ذوي القوة أو النجابة «ليلدن ولداً يكون في ملك يمينه» ليستخدمه أو ليربح من تجارته[313].

لا ينطبق اسم الزواج على أي من هذه الممارسات، وهي في واقع الأمر ضروب من الزنا، وليس في المصادر ما يدفع للاعتقاد بأن الأعراف العربية تعاطت معها باعتبارها زواجاً. وقد اعتبرت كذلك، تجاوزاً، في كتب الأخبار والتفسير بسبب الحديث عن إلحاق الولد، وبسبب التداخل بين دلالات لفظ النكاح الذي يؤدي معنى الزواج ومعنى الوطء معاً، وذلك في إطار الرؤية الاستهجانية التي كرستها ثقافة التدوين المنظم عن طبائع العصر الجاهلي برمته.

وتحدثت كتب الأخبار باقتضاب عن حالة نادرة لزواج الأب بابنته، ففي الأصفهاني رواية عن تزوج حاجب بن زرارة التميمي من ابنته دختنوس، وقد اعتبرتها المصادر حالة فردية وشاذة تخالف أعراف العرب، فعللتها باعتناق حاجب للمجوسية، وذكرت أنه ندم عليها[314].

ـ 6 ـ

﴿وَلَا تَنكِحُواْ مَا نَكَحَ ءَابَآؤُكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَۚ إِنَّهُۥ كَانَ فَٰحِشَةً وَمَقْتًا وَسَآءَ سَبِيلًا ﴿٢٢﴾ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَٰتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَٰتُكُمْ وَعَمَّٰتُكُمْ وَخَٰلَٰتُكُمْ وَبَنَاتُ ٱلْأَخِ وَبَنَاتُ ٱلْأُخْتِ وَأُمَّهَٰتُكُمُ ٱلَّٰتِىٓ أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَٰتُكُم مِّنَ ٱلرَّضَٰعَةِ وَأُمَّهَٰتُ نِسَآئِكُمْ وَرَبَٰٓئِبُكُمُ ٱلَّٰتِى فِى حُجُورِكُم مِّن نِّسَآئِكُمُ ٱلَّٰتِى

(312) انظر **صحيح البخاري**، وانظر **بلوغ الأرب**، السابق.

(313) **تاج العروس**، ج 5، ص 279. وانظر **لسان العرب**، ج 9، ص 361.

(314) الأغاني، ج 10، ص 38. بلوغ الأرب ج 2، ص 235. وانظر إشارة القرطبي إلى الخبر في صيغة تحصره في حالة واحدة وتعلله بالخروج عن عادات العرب. «وكان في العرب من تزوج ابنته وهو حاجب بن زرارة تمجس وفعل هذه الفعلة»، **الجامع**، السابق. وانظر في تشكيك جواد علي في الرواية من أصلها، **المفصل**، ج 5، ص 544، 545.

دَخَلْتُم بِهِنَّ فَإِن لَّمْ تَكُونُواْ دَخَلْتُم بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ وَحَلَٰٓئِلُ أَبْنَآئِكُمُ ٱلَّذِينَ مِنْ أَصْلَٰبِكُمْ وَأَن تَجْمَعُواْ بَيْنَ ٱلْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَّحِيمًا ﴿٢٣﴾ ﴿وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلنِّسَآءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ كِتَٰبَ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ﴾.

ذكر الواحدي في **أسباب النزول** أن الآية الأولى نزلت في حصن بن أبي قيس تزوج امرأة أبيه كبشة بنت معن، ونقل عن أشعث بن سوار قوله: «توفي أبو قيس، وكان من صالحي الأنصار، فخطب ابنه قيس امرأة أبيه فقالت: إني أعدك ولداً، ولكني آتي رسول الله ﷺ أستأمره، فأتته فأخبرته فأنزل الله تعالى الآية»[315] ولكن الواحدي نقل الواقعة ذاتها كسبب لنزول الآية 19 من سورة النساء ﴿لَا يَحِلُّ لَكُمْ أَن تَرِثُواْ ٱلنِّسَآءَ كَرْهًا﴾. وسنلاحظ اختلاف صياغة الواقعة في المرتين بحيث تتناسب مع سياق النص المقصود؛ ففي الآية 19 التي تنهى عن وراثة النساء كرهاً وردت الرواية كالآتي: «توفي أبو قيس بن الأسلت الأنصاري، وترك امرأته كبيشة بنت معن الأنصارية، فقام ابن له من غيرها يقال له حصين، قال مقاتل: اسمه قيس بن أبي قيس، فطرح ثوبه عليها فورث نكاحها ثم تركها فلم يقربها ولم ينفق عليها، يضارها لتفتدى منه بمالها. فأتت كبيشة الرسول ﷺ فقالت: إن أبا قيس توفي وورث ابنه نكاحي، وقد أضرني وطوّل عليَّ، فلا ينفق عليَّ ولا يدخل بي، ولا هو يخلِّي سبيلي، فقال لها رسول الله ﷺ اقعدي في بيتك حتى يأتي أمر الله فيك. وسمعت بذلك النساء في المدينة فأتين الرسول وقلن: يا رسول الله، ما نحن إلا كهيئة كبيشة، فأنزل الله تعالى هذه الآية»[316]. سبب اعتراضها في هذه الآية هو عضلها وإكراهها، بينما كان سبب اعتراضها في الآية الأخرى هو أنها كانت تعده ولداً من أولادها ويسهل فهم أن تكون الواقعة ذاتها سبب نزول الآيتين، إذا كانت الآيتان قد نزلتا في وقت معاً في سياق واحد. وهو ما لا يذهب إليه المفسرون، يقول القرطبي «كان الناس يتزوجون امرأة الأب برضاها بعد نزول قوله تعالى ﴿لَا يَحِلُّ لَكُمْ أَن تَرِثُواْ ٱلنِّسَآءَ كَرْهًا﴾ [النساء: 19] حتى نزلت ﴿وَلَا تَنكِحُواْ مَا نَكَحَ ءَابَآؤُكُم مِّنَ

---

(315) **أسباب النزول**، ص 116، 117.

(316) السابق، ص 116.

ﭐلنِّسَآءِ إِلَّا مَا قَدۡ سَلَفَۚ﴾ [النساء: 22] فصار حراماً في جميع الأحوال»[317] تخلط كتب التفسير، عادة، بين كون الواقعة سبباً لنزول الآية، أي وردت في شأنها أو بمناسبة حدوثها، وبين كون الواقعة مما يدخل في مدلول الآية، وفي بعض الأحيان تشير إلى العرف السائد في مسألة بعينها باعتباره سبب النزول من دون تحديد لواقعة ما، مثلما نقل الواحدي والبخاري عن ابن عباس في قوله: «كانوا إذا مات الرجل كان أولياؤه من أهلها، إن شاء بعضهم تزوجها، وإن شاؤوا زوجوها، وإن شاؤوا لم يزوجوها، وهم أحق بها من أهلها، فنزلت هذه الآية في ذلك»[318] ولذلك فنحن حيال عرض من أعراض «الرواية» التي كان يجري الطلب عليها بنهم شديد، كجزء من عملية التدوين النظري المنظمة التي بدأت في القرن الثاني، بفعل التديّن[319].

وقد ذكرت المصادر أيضاً سبب نزول الآية الثالثة (24) ﴿وَٱلۡمُحۡصَنَٰتُ مِنَ ٱلنِّسَآءِ إِلَّا مَا مَلَكَتۡ أَيۡمَٰنُكُمۡۖ﴾ فعند الواحدي وفي **صحيح مسلم** عن أبي سعيد الخدري «أن رسول الله ﷺ يوم حنين بعث جيشاً إلى أوطاس فلقوا العدو فقاتلوهم وظهروا عليهم وأصابوا لهم سبايا، فكان ناس من أصحاب النبي ﷺ تحرجوا من غشيانهن من أجل أزواجهن من المشركين، فأنزل الله عز وجل الآية في ذلك»، يعني في حل وطء السبايا المتزوجات، فكان الحكم المقرر في الآية حرمة الزواج بامرأة متزوجة إلا إذا كانت المرأة مسبيةً في الحرب، وهو الحكم الذي سيتسع على يد بعض الفقه، ليشمل جميع الإماء سواء كانت مسبية أو مشتراة[320].

ولكن المصادر خلت من الإشارة إلى سبب خاص في نزول الآية الثانية (23) ﴿حُرِّمَتۡ عَلَيۡكُمۡ أُمَّهَٰتُكُمۡ وَبَنَاتُكُمۡ﴾. . . وهي الآية الرئيسية في الموضوع، والتي تعدد بالتفصيل محرمات النساء بسبب النسب والصهر. بالطبع لا تغطي الأخبار الواردة في **أسباب النزول** جميع الآيات التي تنزلت بسبب.

---

(317) **الجامع**، السابق، ص 76.

(318) **أسباب النزول**، ص 116.

(319) انظر كتابي، **السلطة في الإسلام، العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ**، الفصل الأول.

(320) راجع الفقرات الخاصة بالعبودية من هذا الفصل.

وإذا كان الأصل المفترض في آيات التشريع هو نزولها بسبب أو بمناسبة، فثمة آيات تشريعية يتصور صدورها عن غير سبب أو مناسبة. ويصح افتراض ذلك في آية المحرمات بموضوعها الاجتماعي المتعلق بأساسيات التحريم في الزواج بسبب القرابة، وهو موضوع متكرر في اهتمامات التشريع الديني (قارن المحرمات الواردة في هذه الآية بمثيلاتها في سفر اللاويين وسفر التثنية)، أعني أن ورود مثل هذه الآية في النص التشريعي الإسلامي متوقع، ولو لم يتعلق ذلك بحدث أو واقعة. ومع ذلك، من الضروري في ظل النص النهائي المكتوب، قراءة الآية في سياق متكامل يضم الآيتين السابقة واللاحقة، فهي استطراد إلى الآية السابقة التي افتتحت مسألة المحرمات بمنع نكاح ما نكح الآباء، وهي معطوف عليه بالنسبة للآية اللاحقة التي استأنفت حديث التحريم بذكر المحصنات من النساء إلا ما ملكت الأيمان، وتضمنت التعقيب الختامي على ما ورد في الآيات الثلاث بعبارة ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ﴾[321].

هذا التعقيب الختامي بدا، بالنسبة للفقه السلفي المبكر، نصاً إشكالياً؛ فهو صريح في حل جميع النساء للزواج عدا المذكورات في الآيات الثلاث، ومع ذلك فثمة محرمات من النساء وردت بهن الأدلة في نصوص قرآنية أخرى، أو في أحاديث نبوية، أو من خلال ما اعتبره الفقه إجماعاً. وقد وصل ابن العربي بعدد المحرمات في الشريعة إلى أربعين امرأة «منهن أربع وعشرون حرمن تحريماً مؤبداً، ومنهن ست عشرة تحريمهن لعارض؟ فأما الأربع والعشرون فهن: الأم، البنت، الأخت، العمة، الخالة، بنت الأخ، بنت الأخت، فهؤلاء سبع ومن الرضاع مثلهن بالسنة وإجماع الأمة كملن أربع عشرة، وحليلة الأب، وحليلة الابن، وأم الزوجة، وربيبة الزوجة المدخول بها. ومن الجمع ثلاث وهن: الأختان بنص القرآن، والمرأة وعمتها، والمرأة وخالتها لقول النبي ﷺ وبيانه، وكذلك الملاعنة سنةً، والمنكوحة في العدة بإجماع الصحابة في قضاء عمر بن الخطاب؛ وزوجات النبي ﷺ وقد سقط هذا الوجه بموتهن وأما المحرمات لعارض فهن: الخامسة، والمزوجة، والمعتدة، والمستبرأة،

(321) في منهج التفسير السلفي يجري التعاطي مع الآية ـ وأحياناً مع جزء الآية ـ كوحدة نصية قائمة بذاتها مستقلة بسبب نزول خاص. مما يؤدي، في كثير من الحالات إلى تقطيع السياق الكلي الذي قد يجمع بين عدد من الآيات في دلالة موضوعية واحدة.

والحامل، والمطلقة ثلاثاً، والمشركة، والأمة الكافرة، والأمة المسلمة لواجد الطول، وأمة الابن، والمحرمة، والمريضة، ومن كان ذا محرم من زوجه اللاتي لا يجوز الجمع بينهن وبينها، واليتيمة والصغيرة، والمنكوحة عند النداء يوم الجمعة، والمنكوحة عند الخطبة بعد التراكن»[322].

من بين المحرمات الأربعين في نص ابن العربي عشرون امرأة فقط يرجع تحريمهن إلى القرآن (خمس عشرة في الآيات الثلاث، وخمس في بقية الآيات)، أما العشرون الأخريات، فجميعهن محرمات بأحاديث الرسول أو بأقوال الصحابة التي يصفها الفقه السلفي بالإجماع. وهنا تكمن الإشكالية التي واجهها هذا الفقه، بسبب المقابلة بين حجية النص القرآني القطعية التي تقول بالحصر، وبين الحجية الظنية لأخبار الآحاد، وحجية الإجماع التي لا تحظى بالإجماع خارج نطاق السلفية السنية.

تم استدعاء آليات الدفاع التقليدية عن خبر الواحد والإجماع، واقترحت حلول لغوية وأصولية: قال عطاء «وأحل لكم ما وراء ذلكم» مما عدا القرابة، وقال السدي «ما دون الأربع»، وقال قتادة «ما ملكت الأيمان»، واعتبر أبو جعفر النحاس أن الآية، أو بالأحرى هذا الجزء من الآية، منسوخ بأحاديث الرسول فقال «لولا ما جاء فيه من نسخ لم يكن تحريم سوى ما في الآية، وحرم الله على لسان رسول الله ﷺ من لم يذكر في الآية» وذكر ـ مسنداً ـ إلى الرسول حديث أبي هريرة «لا يجمع بين المرأة وعمتها، ولا بين المرأة وخالتها»[323].

أما ابن العربي فاعتبر أن المسألة لا إشكال فيها، كل ما هنالك أن الله تعالى فرق المحرمات فلم يذكرها في وقت واحد، ولا في موضع واحد.

---

(322) **أحكام القرآن**، ق 1، ص 406.

(323) **الناسخ والمنسوخ**، ص 103. وانظر الحديث أيضاً في **صحيح مسلم**، كتاب النكاح. يتكلم النحاس هنا عن نسخ القرآن بالسنة (أحاديث الآحاد)، وهي إشكالية أخرى تختلط أصولياً بإشكالية تخصيص العام. ويلاحظ أن النحاس ـ كبقية الفقه لم يناقش العلاقة بين عبارة «وأحل لكم ما وراء ذلكم» والمحرمات الواردة في الآيات الأخرى من القرآن، وبالآتي فالعبارة ليس منسوخة بهذه الآيات، بل فقط بالأحاديث والإجماع.

وأسند تجميع هذه المتفرقات إلى العلماء عن طريق الاستنباط من الأدلة: «اعلموا وفقكم الله تعالى أنا قد بينا أن الشرع لم يأت دفعة، ولا وقع البيان في تفصيله في حالة واحدة، وإنما جاء نجوماً وشذر شذوراً لمصلحة عامة وحكمة بالغة، فلو شاء ربك لذكر المحرمات معدودات مشروحات في حالة واحدة، ولكنه فرقها على السور والآيات، وقسمها على الحالات والأوقات. فاجتمعت العلماء وكملت في الدين، كما كمل جميعه واستوثق وانتظم واتسق، وقد قال النبي ﷺ «لا يحل دم امرىء مسلم إلا بإحدى ثلاث»، وقد بلَّغ العلماء الأسباب المبيحة للدم إلى عشرة. وعدد المحرمات في الشريعة عندنا حسبما رتبناه من الأدلة في هذا الكتاب وغيره من النساء أربعون امرأة»[324].

في هذا النص يلامس ابن العربي البعد الزماني في عملية التشريع، فالذي يفهم منه هو أن عبارة «وأحل لكم ما وراء ذلكم» كانت خاصة بوقت نزولها، ثم إن الله شرع بعد ذلك حرمة الأخريات، تارة في الكتاب، وتارة على لسان الرسول، وتارة بإجماع الأمة، وأخيراً باستنتاجات الفقهاء الذين عليهم الاستنباط من ذلك كله ولكن هذا الطرح، على صحته في ما يتعلق بالمحرمات القرآنية اللاحقة، تجاهل النقاش في صلب الموضوع وهو حجية خبر الواحد والإجماع، التي يعتبرها ابن العربي مسلمة من مسلمات الدين.

ملامسة البعد الزماني، عند ابن العربي، لا تنتهي ـ بالطبع ـ إلى نهاية الشوط، أعني إلى نتائجها المنطقية التي تؤدي إلى الإقرار بالمضمون الاجتماعي المتغير التشريع، والإقرار، تبعاً، بقابليته للتغير لاحقاً بدواعي التغيير الزمانية. لأن هذه الدواعي إذا كانت قد سببت التغيير الأول، فلا دليل على أنها ستكف عن التسبيب في المستقبل، بل يشير دليل الاستقراء إلى العكس. العقل السلفي، الذي لا ينكر حدوث التنجيم ووقوع النسخ، يعترف بإمكانية تغير التشريع قبل إغلاق النص، ولكنه يتناسى أن هذه القاعدة لم تطبق في الواقع التاريخي لسبب رئيس هو أن النص أعيد فتحه بالفعل بعد إغلاقه بوفاة الرسول، وذلك من خلال تدوين الروايات وتنصيبها في موقع النص، ولسبب آخر هو القول بحجية الإجماع، التي تعني إمكانية التشريع (الملزم المؤبد) من خارج

(324) **أحكام القرآن**، ق 1، ص 405.

النص وبعد إغلاقه. يستطيع الإجماع استحداث حكم مخالف لعموم النص القرآني، أو ناسخ جزئياً له، ومثال ذلك الحكم بتحريم «المنكوحة في العدة» تحريماً مؤبداً بقرار صادر من عمر بن الخطاب مع تدعيمه بدعوى الإجماع من قبل الصحابة. ومن المعلوم أن الزواج بامرأة أثناء فترة عدتها محظور شرعاً بنص القرآن، ولكن القرآن لا يعاقب على هذا الفعل بتحريم المرأة على الرجل تحريماً مؤبداً كأمه وأخته.

ولكن الرازي الشافعي المشرَّب بالاعتزال لم يتجاهل السؤال المطروح حول حجية خبر الواحد، باعتباره صلب النقاش، فأقر بظنيته التي لا تضارع قطعية القرآن، واختار حل المشكل من داخل النص القرآني ذاته، وقدم في هذا الصدد طرحاً أكثر جدية من حيث ملامسته للبعد الزماني من طرح ابن العربي، يقول الرازي «لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها» هذا الخبر بلغ في الشهرة مبلغ التواتر، وتخصيص عموم القرآن بخبر المتواتر جائز. وعندي هذا الوجه كالمكابرة، لأن هذا الخبر وإن كان في غاية الشهرة في زماننا هذا (توفي سنة 406هـ) لكنه لما انتهى في الأصل إلى رواية الآحاد لم يخرج عن أن يكون من الآحاد. والمعتمد في الجواب عندنا: ما ذكره الحسن وأبو بكر الأصم وهو أن قوله «وأحل لكم ما وراء ذلكم» لا يقتضي إثبات الحِل على سبيل التأبيد، وهذا الوجه هو الأصح عندي في هذا الباب»، والدليل عليه أن قوله «وأحل لكم ما وراء ذلكم» إخبار عن إحلال كل ما سوى المذكورات، وليس فيه بيان أن إحلال كل ما سوى المذكورات وقع في التأبيد أم لا. والدليل على أنه لا يفيد التأبيد أنه يصح تقسيم هذا المفهوم إلى المؤبد وإلى غير المؤبد، فيقال تارة «وأحل لكم ما وراء ذلكم» أبداً، وأخرى «وأحل لكم ما وراء ذلكم» إلى الوقت الفلاني، ولو كان قوله «وأحل لكم ما وراء ذلكم» صريحاً في التأبيد لما كان هذا التقسيم ممكناً، ولأن قوله «وأحل لكم ما وراء ذلكم» لا يفيد إلا إحلال من سوى المذكورات، وصريح العقل يشهد بأن الإحلال أعم من الإحلال المؤبد ومن الإحلال المؤقت. إذا ثبت هذا فنقول: قوله «وأحل لكم ما وراء ذلكم» لا يفيد إلا حل من عدا المذكورات في ذلك الوقت، فأما ثبوت حلهم في سائر الأوقات فاللفظ ساكت عنه بالنفي والإثبات، وقد كان حل من سوى المذكورات ثابتاً في ذلك الوقت، وطريان حرمة بعضهم بعد ذلك لا يكون تخصيصاً لذلك النص ولا

نسخاً له» وبهذا الطريق نقول أيضاً إن قوله «حرمت عليكم أمهاتكم» ليس نصاً في تأبيد هذا التحريم، وإن ذلك التأبيد إنما عرفناه بالتواتر من دين محمد»[325]. وعلى سبيل الاستدلال الاحتياطي اعتبر الرازي العمة والخالة داخلتان في معنى الآية لأنهما في مقام الأم، أو لأن قوله «وأن تجمعوا بين الأختين»، «يدل على كون القرابة القريبة مانعة من الجمع في النكاح، وهذا المعنى حاصل بين المرأة وعمتها أو خالتها، فكان الحكم المذكور في الأختين مذكوراً في العمة والخالة من طريق الدلالة»[326].

في هذا الطرح الاعتزالي لا يعتمد الرازي على حجية خبر الواحد التي ليس لها حيال القرآن صلاحية التخصيص أو النسخ، بل يستحضر مفهوم التنجيم أو التشريع المتقطع ويعتمد أولاً: على دلالة السكوت. فالنص ساكت عن نفي التحريم اللاحق، الذي سيأتي بتقريره نص جديد. وهذا يصلح الاحتجاج به على صحة المحرمات اللاحقة الواردة في القرآن، لا على صحة المحرمات بالرواية. ولذلك فهو يعتمد احتياطاً على الدلالة الضمنية للنص التي تتسع لحرمة العمة والخالة، ولكن المشكل هنا أن هذه الدلالة الضمنية لا تستطيع استيعاب جميع النساء التي أدخلها الفقه في نطاق التحريم.

(325) **مفاتيح الغيب**، م 5، ج 10، ص 36، 37.

(326) **مفاتيح الغيب**، السابق، ص 37.

التشريع المدني

- 1 -

المقصود هنا قواعد القانون المدني بالمعنى الضيق، أو أحكام الفروع التي يشار إليها في المصطلح الفقهي بأحكام المعاملات، وبالتالي فهي لا تتضمن الأحكام التكليفية الخاصة بالعبادات، ولا قواعد القانون العام (الجنائي - الدستوري - الإداري)، ولا قواعد الأحوال الشخصية (الزواج - المواريث). والسؤال هو: هل قدم القرآن «نظاماً» تشريعياً مدنياً؟ فإن كان فما هو؟ وإن لم يكن فما الذي قدمه القرآن في هذا الصدد، وكيف يمكن تكييفه؟

بوجه عام، لم يقدم القرآن نظاماً تشريعياً شاملاً بالمعنى الفني في أي فرع من فروع القانون. ورغم أنه عالج مسائل الأحوال الشخصية والعقوبات بشيء من التفصيل قياساً إلى المسائل المدنية، إلا أن هذه المعالجة لا تصل إلى الحد الذي يبيح القول بوجود «نظام» تشريعي شامل، إذا كان المعني بهذا النظام: لائحة تفصيلية موسعة تغطي حاجات التعامل الأكثر شيوعاً في الاجتماع العام أو معظمها وتلتئم، في الوقت ذاته، داخل إطار نظري كليٍّ.

خلافاً لذلك، اعتبر شاخت، مستنداً إلى هذه المعالجة الموسعة نسبياً، أن القرآن تضمن نظاماً تشريعياً كاملاً في الأحوال الشخصية والعقوبات، وذهب إلى أن هذا النظام يختلف جذرياً عن النظام العرفي الجاهلي، الذي كان الدين الجديد يهدف إلى تقويض أسسه القبلية[327]. ولكن هذه الاستنتاجات غير دقيقة، لأن المعالجات القرآنية في هذين المجالين لا تحيط كلياً ولا إجمالاً بالحاجات التشريعية، ولا تتعاطى تفصيلياً مع مفرداتها من جهة الأركان والشروط؛ فهي أولاً: تنص على عدد محدود من الجرائم المسماة، لا تغطي دائرة التأثيم العقابي حتى داخل نطاقها الزمني الإقليمي، بدليل لجوء الفقه لاحقاً إلى مفهوم «الجرائم التعزيرية»، أي الجرائم التي لم

(327) انظر شاخت، *An Introduction to Islamic Law*.

يرد بها نص ويترك للقضاء تحديد موضوعها وتقدير العقوبة عليها. وهو مفهوم إشكالي في صيغته الفقهية السلفية، التي تتناقض، بوجه ما، مع مفهوم النصية الشرعية (التحديد المسبق للجريمة والعقوبة) أو (لا جريمة ولا عقوبة إلا بنص). النص من قبل القرآن على جرائم وعدم النص على جرائم أخرى، فعل تشريعي طبيعي يعكس حالة الواقع الاجتماعي. فإغفال النص، مثلاً على جرائم الأموال العامة (الرشوة، الاختلاس، الاستيلاء) مفهوم تماماً في ظل غياب الدولة، وإغفال النص، مثلاً، على جرائم النقد (تزييف العملة، التهريب، الترويج) مفهوم تماماً في ظل غياب نظام اقتصادي نقدي. كما أن طريقة المعالجة تعكس بدورها هموم هذا الواقع الاجتماعي، ففي القتل مثلاً يبرز معنى القصاص ومعنى الدية، بشكل يتماشى مع الأهمية التي يسبغها عليهما الاجتماع القبلي في الجزيرة العربية. ويضعنا ذلك بوضوح أمام الطبيعة التاريخية لعملية التشريع حتى ولو كانت تتم من داخل الأطر الدينية. فإذا كان التشريع الديني مطلقاً، أي يقصد تقديم نظام شامل ومتعدي في الزمان فما معنى إغفال النص على حاجات المستقبل؟ وإذا كان الغرض من ذلك ترك كل زمن يعبر عن حاجاته فما معنى النص على حاجات الماضي؟

وثانياً: المعالجات الجنائية في القرآن مجملة، فهي لا تعطي تعريفاً يحدد أركان الجريمة التي نصّت عليها، واكتفت بالإشارة إلى العقوبة دون بيان تفصيلي لشروط تطبيقها وكيفية تنفيذها. والنص، مثلاً، يشير إلى القتل العمد وإلى القتل الخطأ، ولكنه لا يعرض لمفهوم العمد ولا لمفهوم الخطأ، ولا يتناول القصد الجنائي كركن في جريمة القتل العمد، وما إذا كانت هذه الجريمة تتطلب قصداً جنائياً خاصاً، هو نية إزهاق الروح، مما سيظهر أثره لاحقاً في الفقه، فالمذهب المالكي يعتبر الضرب الذي يفضي إلى الموت قتلاً يستحق عقوبة الإعدام قصاصاً حتى ولو لم تكن نية الجاني قد انصرفت إلى إحداث الوفاة. وفي السرقة مثلاً لا يقدم النص تحديداً موضوعياً يفرّق بينها وبين غيرها من جرائم الاعتداء على المال التي تتشابه أو تتقاطع معها، وهو ما سيتكفل به الفقه معتمداً على العرف[328] وفي الوقت ذاته لا يقدم النص أي

(328) من الطبيعي أن ينشأ فقه بالمعنى الفني عند وجود نص تشريعي وجهاز قضائي، ومن الطبيعي أن يتكفل الفقه بتفصيل إجمال النصوص. والأصل أن القاعدة التشريعية تتسم بحد أدنى من =

نوع من التفريق الموضوعي، فالسرقة هي السرقة، بصرف النظر عن قيمة المال المسروق، أو صفة الجاني وظروف ارتكابه للجريمة، سواء كانت مشددة أو مخففة، أو صفة المجني عليه وعلاقته بالجاني[329]. وانعكس ذلك على مستوى الجزاء الذي خلا بدوره من التفريد العقابي، ليقدم في شكل عقوبة مصمتة ذات حد واحد، تطبق في جميع الأحوال، وهي معالجة تبسيطية ومباشرة تعكس طبيعة الاجتماع الذي كانت تتعاطى معه، في بيئة صحراوية خشنة، ذات اقتصاد فقير يتسم بالبساطة (رعوي إجمالاً، رغم وجود نشاط تجاري في مكة والمدينة).

وفي الزنا يشير النص إلى الزانية والزاني، من دون أن يعطي تعريفاً محدداً للفعل المؤثم، يمكن التمييز من خلاله بين صور مختلفة من الممارسات الجنسية الممنوعة أو التي تمثل اعتداء على العرض، وعلى سبيل المثال ثار النقاش في الفقه حول ما إذا كانت الممارسات المثلية بين الرجل والرجل أو بين المرأة والمرأة تدخل في معنى الزنا بسبب الصياغة المدغمة للآية 16 من سورة النساء ﴿وَٱلَّذَانِ يَأۡتِيَـٰنِهَا مِنكُمۡ فَـَٔاذُوهُمَا﴾ وسنلاحظ أن معالجة القرآن للزنا في سورة النور أسهبت في قضية الإثبات على نحو نفتقده في جريمة القتل أو السرقة، كما نفتقده أيضاً في معالجة بقية جوانب جريمة الزنا ذاتها. وهي ملاحظة تستحق التوقف في ظل غياب نظام إجرائي شامل،

= صفة العمومية والتجريد بحكم أغراضها الوظيفية ذات النطاق الواسع. ولكن علينا أن نفرق هنا بين العمومية والإجمال. فالعمومية تتعلق بنطاق الحكم، بمعنى أنه لا يختص بحالة أو حالات فردية بعينها بل ينطبق على جميع الحالات الداخلة في معناه. أما الإجمال فيتعلق بصياغة الحكم، فالمجمل صياغة تحتاج لبيان من خارج النص. وهذا في حد ذاته لا يثير النقد، لأنه في كثير من الأحيان يكون مقصوداً بغرض الإحالة على العرف، ولكنه ـ عندما يكون القاعدة العامة وليس الاستثناء يشير إلى عدم وجود نظام تشريعي يتبناه النص.

(329) سيسقط الفقه على النص بعض أنواع من التفريد مثل النصاب أو الحد الأدنى لقيمة المال المسروق الذي يستوجب القطع، ومثل النقاش حول استحقاق العقاب على السرقة بين الفروع والأصول. وسيؤسس ذلك على اعتبارات عرفية اتخذت صيغة الحديث. ولكن هذا التفريد الفقهي يظل ضيقاً. قارن منهج المعالجة القرآنية المجملة، بمنهج النصوص اليهودية التي تضمنت تفريداً موضوعياً وعقابياً واسعاً، وصل إلى حد اعتبار السرقة قضية «مدنية» تجد حلها في التعويض. انظر مبحث السرقة من هذا الفصل.

أو نظرية عامة في الإثبات أو المحاكمه، علماً بأن الشق الإجرائي من عملية التشريع الجنائي (خصوصاً) ليس تكميلياً بل يدخل في صميم الموضوع، بسبب حساسية الآثار التي ترتبها العقوبة.

الإسهاب هنا يتعلق بالسياق الظرفي التفصيلي الذي تنزلت فيه آيات الزنا من سورة النور. فقد تنزلت هذه الآيات في أعقاب وبسبب حادثة الإفك، وهو سياق يستدعي مفهوم التشدد في الثبوت وتفصيل آلياته. والمعنى هنا أن العلاقة وثيقة بين الظروف الواقعية الملابسة للتشريع والنص في أساس حضوره، وفي مضمونه وبنيته الصياغية[330].

ماذا تعني المعالجة المجملة؟

تعني الإحالة إلى مصادر من خارج النص، أي الإحالة إلى الاجتماع، وهو يتجلى بوضوح في العرف. علماً بأن التعاطي اللغوي مع النص، ولو كان معارضاً للعرف هو أيضاً فعل ينتمي إلى الاجتماع، وكذلك صور التعاطي الأخرى ذات الطابع البنيوي (تجريدية ـ تحليلية ـ تركيبية ـ حدسية ذاتية ـ فردية وجماعية). والسؤال هو هل العرف المقصود بالإحالة هو عرف المخاطبين الأوائل بالنص؟ أم هو العرف مطلقاً؟ في كلتا الحالتين ثمة علاقة خاصة تربط بين النص وزمن بعينه، ما يعني أن شقاً من النص، على الأقل، اجتماعي بالضرورة. تاريخياً، اعتمد الفقه عرف المخاطبين الأوائل أو عرف التنزيل، الذي لم يختلف جذرياً عن العرف السائد في القرون الثلاثة الأولى (قرون الفقه في مراكزه الرئيسية). ولكن عملية التحديث التي وجَّهها الفقه، كانت تعني في الواقع تحويل العرف إلى نص، أي أدت نظرياً إلى إخفاء العرف من الصورة التي صارت تقدم على النحو الآتي: إجمال القرآن تفصله الأحاديث أي السنة وليس العرف، فثمة نص يفصِّل النص. ومن هنا صعوبة التعامل مع التشريع دخل العقل الديني، كفعل اجتماعي.

---

(330) ليس المعنى هنا أن التشدد في الثبوت ينطوي على مبالغة مقصودة لتعلق المسألة بالرسول، فالتشدد الإجرائي مسلك تشريعي مفهوم ومعتبر في حكم الإدانة الجزائية، كما أن صياغة الآيات مع طبيعة الحكم الذي تتضمنه تسمح بتعدية دلالتها خارج خصوص السبب. المعنّي هو أن ارتباط الإسهاب بسبب ظرفي بعينه يشير إلى عدم وجود خط منهجي مجرد يهدف إلى تقديم نظام شامل.

ثالثاً: وكتعقيب ختامي على ملاحظات شاخت: لا يمكن اعتبار المعالجات القرآنية للعقوبات والأحوال الشخصية مناقضة لأعراف الاجتماع العربي الجاهلي، أو أنها كانت تستهدف تقويض أسسه القبلية. فجميع الأحكام التي تبناها القرآن في هذين المجالين، وفي غيرهما من مجالات التشريع، كانت باستثناءات قليلة مستعارة من النظام العرفي السائد قبل الإسلام، أو لها أصل فيه، أو على الأقل، لا تمثل تناقضاً مع خطوطه الأساسية. لقد عكست التشريعات القرآنية، كأصل عام، أعراف وتقاليد المجتمع العربي قبل الإسلام، وتوافقت إجمالاً مع نظامه القانوني العرفي، وليس العكس. ولا يغير من ذلك بعض الاستثناءات الجزئية المخالفة لممارسات جاهلية، لم تكن شائعة في عموم الجزيرة، وتم تضخيمها في أدبيات التدوين اللاحقة[331]. لم يكن التشريع هو المنطقة التي تناقض فيها الإسلام مع الجاهلية العربية. وإذا أردنا الحديث عن هذا التناقض فهو حصراً في العقيدة الدينية التي حملت تصوراً إيمانياً أخلاقياً مختلفاً وهذا يؤكد حقيقة الانفصال بين نطاق التشريع (الاجتماعي بطبيعته) وجوهر الدين بأخلاقه الكلّيّة التي تستطيع استيعاب صور متعددة من التشريعات الاجتماعية.

ندرك الآن حجم الفارق الكمي بين ما قدمه القرآن في مجال المعاملات، وبين منظومة التشريع المدني الواسعة التي يقدمها الفقه، وندرك أن هذا الفارق من صنع الاجتماع، الذي استخدم في التعبير عن ذاته آلية النص الدينية. لم يقدم النص القرآني لائحة تفصيلية، ولا نظرية كُلّيّة، ولكنه أشار إلى بعض المضامين القانونية العامة مشربةً بنفس أخلاقي كما في الآية 29 من سورة النساء ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأۡكُلُوٓاْ أَمۡوَٰلَكُم بَيۡنَكُم بِٱلۡبَٰطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٖ مِّنكُمۡۚ﴾ [النِّسَاء: 29]، وتناول بشيء من التفصيل بعض الأحكام الفرعية كحكم الربا في الآيات 275 ـ 279 من سورة البقرة، وبعض الجوانب ذات الطابع الإجرائي تتعلق بالدَين من جهة توثيقه بالكتابة، أو الشهود، أو الرهن في الآيتين 282 ـ 283 من سورة البقرة أيضاً. ما سأشرع فيه الآن هو من قبيل التمعن في هذا الفارق، من خلال القراءة المزدوجة للآيات بين لحظة النص ولحظة الفقه.

---

(331) راجع الفقرات الخاصة بالتشريعات الجنائية، وبأحكام الزواج من هذا الفصل.

ـ 2 ـ

آيات الربا

﴿ٱلَّذِينَ يَأْكُلُونَ ٱلرِّبَوٰاْ لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ ٱلَّذِى يَتَخَبَّطُهُ ٱلشَّيْطَٰنُ مِنَ ٱلْمَسِّ ۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوٓاْ إِنَّمَا ٱلْبَيْعُ مِثْلُ ٱلرِّبَوٰاْ ۗ وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ ۚ فَمَن جَآءَهُۥ مَوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّهِۦ فَٱنتَهَىٰ فَلَهُۥ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُۥٓ إِلَى ٱللَّهِ ۖ وَمَنْ عَادَ فَأُوْلَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ ۖ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ ﴿٢٧٥﴾ يَمْحَقُ ٱللَّهُ ٱلرِّبَوٰاْ وَيُرْبِى ٱلصَّدَقَٰتِ ۗ وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ ﴿٢٧٦﴾ إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَأَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُاْ ٱلزَّكَوٰةَ لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٢٧٧﴾ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَذَرُواْ مَا بَقِىَ مِنَ ٱلرِّبَوٰٓاْ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ﴿٢٧٨﴾ فَإِن لَّمْ تَفْعَلُواْ فَأْذَنُواْ بِحَرْبٍ مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ ۖ وَإِن تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَٰلِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ ﴿٢٧٩﴾﴾.

تحمل الآيات تناقضاً صريحاً مع النظام العرفي الجاهلي، وهي نموذج للتشريعات القليلة التي تعارض فيها القرآن مع هذا النظام. لغة النص حاسمة في التحريم، فهي تتوعد آكل الربا بالخلود في النار، والتخبط فيها كما يتخبط الممسوس بالشيطان، وهي تعتبره في حالة حرب مع الله ورسوله، وتربط بين فعل الربا والكفر بالله الذي «لا يحب كل كفار أثيم»، وترك الربا والإيمان بالله «ذروا ما بقي من الربا إن كنتم مؤمنين».

لا نستطيع القول بأن الربا كان يمثل ركناً أساسياً في النظام الاقتصادي الجاهلي، على النحو الذي يمثله سعر الفائدة في النظام الاقتصادي المالي المعاصر. كل ما هنالك أنه لم يكن فعلاً ممنوعاً في ممارسات العرب المالية قبل الإسلام، وهي ممارسات بسيطة بوجه عام، رغم حضور التجارة والتعامل أحياناً بالعملتين الفارسية والبيزنطية. وهو ما يدعو إلى استبعاد التعليل الاقتصادي المباشر لتحريم الربا بالنسبة لنص كان بالدرجة الأولى يحاور الواقع العربي الجاهلي، واقتراح التعليل الديني الأخلاقي، الذي توحي به صياغة النص المشبعة بحس أخروي صريح (الوعيد بالنار، مع التبشير بالجنة، والتذكير بتقوى الله). وهذا بالطبع لا يمنع من النقاش حول الجدوى الاقتصادية لتحريم الربا (إلغاء سعر الفائدة) كحافز لتنشيط الاستثمار في ظل نظام مالي نقدي (راجع النظرية الكينزية).

بعض القراءات السلفية ـ وهذا مدهش قليلاً ـ تنبهت إلى التعليل

الاقتصادي، ربما على نحو مقارب لتحليلات كينز، فنحن نقرأ عند الرازي في القرن السادس (ت 604هـ) «قال بعضهم: الله تعالى إنما حرم الربا من حيث أنه يمنع الناس عن الإشتغال بالمكاسب، وذلك لأن صاحب الدرهم إذا تمكن بواسطة عقد الربا من تحصيل الدرهم زائداً، نقداً كان أو نسيئة، خف عليه اكتساب وجه المعيشة فلا يكاد يحتمل مشقة الكسب والتجارة والصناعات الشاقة، وذلك يفضي إلى انقطاع منافع الخلق»[332] وهو تحليل يتناسب مع التطورات الاقتصادية التي انتهى إليها الاجتماع الإسلامي في القرنين الخامس والسادس، بما في ذلك تزايد فاعلية الدور الذي تلعبه النقود، ولم يكن من الوارد صدوره في ظل اقتصاديات القرن الأول. ومع ذلك فهو تحليل متقدم من حيث هو يتجاوز منهجية العقل الفقهي التقليدية في التعاطي مع النص، فالأصل في التفكير الديني (السلفي عموماً) هو عدم تعليل الأحكام في سياق البحث الاجتماعي أو العقلي الصرف، فهي على المستوى الكليِّ، معللة بحكمة الله، سواء تم أو لم يتم إدراكها، أما التعليل الذي يمارسه القائلون بالقياس فهو تعليل جزئي أو سطحي، ويهدف إلى أعمال مراد الله بقياس المتروكات على المنصوصات، وليس إلى التساؤل على الله عن حكمتها.

ولكن التعليل الديني الأخلاقي يظل غالباً في القراءة السلفية، يعدد الرازي في أسباب حرمة الربا خمس وجهات نظر، من بينها السبب الاقتصادي، أما الأربع الأخرى فيعرضها على النحو الآتي: «ذكروا في أسباب تحريم الربا وجوهاً: أحدها: الربا يقتضي أخذ مال الإنسان من غير عوض، لأن من يبيع الدرهم بالدرهمين نقداً أو نسيئة يحصل له زيادة درهم من غير عوض، ومال الإنسان متعلق حاجته وله حرمة عظيمة، قال ﷺ «حرمة مال الإنسان كحرمة دمه» فوجب أن يكون أخذ ماله من غير عوض محرَّماً.. وثالثها: قيل السبب في تحريم عقد الربا أنه يفضي إلى انقطاع المعروف بين الناس من القرض، لأن الربا إذا طابت النفوس بقرض الدرهم واسترجاع مثله، ولو حل الربا لكانت حاجة المحتاج تحمله على أخذ الدرهم بدرهمين، فيفضي ذلك إلى انقطاع المواساة والمعروف والإحسان، ورابعها: هو أن الغالب أن يكون المقرض غنياً والمستقرض يكون فقيراً، فالقول بتجويز عقد الربا تمكين للغني

(332) **مفاتيح الغيب**، م 4، ج 7، ص 77.

من أن يأخذ من الفقير الضعيف مالاً زائداً، وذلك غير جائز برحمة الرحيم. وخامسها: أن حرمة الربا قد ثبتت بالنص، ولا يجب أن يكون حكم جميع التكاليف معلومة للخلق، فوجب القطع بحرمة عقد الربا، وإن كنا لا نعلم الوجه فيه»[333].

الموقف المتشدد للنص حيال الربا يستحق الفحص، فهو فضلاً عن صياغته التي تستخدم أشد عبارات التأثيم، يتضمن نهياً حاسماً وفورياً عن الفعل، بما في ذلك عقود الربا التي انعقدت قبل التحريم «ذروا ما بقي من

---

(333) **مفاتيح الغيب**، م 4، ج 7، ص 76، 77.

علينا التوقف قليلاً أمام مفهوم «الحرام»، فهو يتقاطع مع مفهوم النهي «الأخلاقي»، ومع مفهوم الحظر «القانوني»، ولا يتطابق معهما. الحرام مفهوم ديني لا يدخل بالضرورة في نواهي الأخلاق ولا محظورات القانون. فليس كل ممنوع دينياً ممنوعاً في الأخلاق (مثلاً النهي عن مأكولات معينة) وليس كل ممنوع أخلاقياً ممنوعاً في التدين (أقول هنا في التدين لا الدين، لأن الأخلاق من جوهر الدين، أما التدين كفعل اجتماعي فهو الذي جعل للدين أخلاقاً خاصة لا تطابق الأخلاق الكلية. مثلاً: يُفرق الفقه الإسلامي في حرمة الدماء بين المسلم وغير المسلم، وبين الحر والعبد، وهو سلوك فقهي عام في التدين التوحيدي). وكذلك ليس كل ممنوع دينياً ممنوع في القانون، وليس كل ممنوع قانونياً ممنوع في الدين.

يترتب على الحظر القانوني غالباً جزاء مباشر، إما بالعقوبة (المحظور هنا يمثل اعتداء على مصلحة معتبرة جديرة ـ من وجهة نظر المشرع بالحماية الجنائية)، وإما بترتيب أثر مدني يتعلق بالنتائج (مثل إبطال التصرف)، بينما لا يترتب هذا الجزاء على النهي الأخلاقي الذي يعتمد على آليات دفع أخرى، بعضها داخلي كفكرة الضمير، وبعضها خارجي كفكرة الاستهجان الاجتماعي. أما الحرام الديني فيدور بين الاثنين، فهو في كثير من الأحيان لا يقترن بجزاء مباشر، وفي ذلك يشبه الأخلاق (مثل حرمة عقوق الوالدين، أو حرمة الحقد أو الحسد أو الكراهية)، وفي بعض الأحيان يقترن بجزاء مباشر كالعقوبة (كما في القتل والسرقة) أو الكفارة (كما في اليمين أو الإفطار المتعمد) فليس كل محرم له عقوبة. وفكرة العقوبات التعزيرية التي انتهى إليها الفقه الإسلامي تشرح لنا هذه المسألة فهي تعني في النهاية اللجوء إلى آليات القانون (هي في الواقع تنشيء قانوناً) لتغطية مساحة تشريعية غير مغطاة. وجزء كبير من الفقه لم يتنبه بشكل منهجي إلى فكرة الأثر المدني كجزاء على المخالفة (انظر مثلاً في المعالجة الفقهية للطلاق الذي لا يتم لعدة النساء، أي لا يتم في طهر لم يعقبه وطء، فرغم إقرار الفقه بحرمته وتسميته بالطلاق البدعي، إلا أنه يرى وقوعه صحيحاً مع الحرمة، بدلاً من أن يرتب على مخالفة النهي إبطال الطلاق. انظر رؤية مخالفة لهذا النظر عند ابن حزم، **المحلى**، باب الطلاق).

الربا» و«إن تبتم فلكم رؤوس أموالكم» فهو إذاً يصادم الاجتماع صداماً مباشراً، ويهدف إلى تغييره الآن وليس على التراخي. القول بالتعليل الأخلاقي يستدعي المقارنة بين هذا الموقف والموقف من العبودية، فكلا الفعلين غير أخلاقي، وكلاهما مقبول اجتماعياً. ولكن النص لم يحرّم العبودية، بل تعاطى معها كأمر واقع يلزم التخفيف قدر المستطاع من آثاره السلبية بما في ذلك توفير فرص العتق (بالكفارات مثلاً) والحَضّ عليه (بالثواب الأخروي)، بما قد يوحي بفتح الباب أمام إلغائه في المستقبل بآليات الاجتماع الطبيعية. الفارق بين الموقفين التشريعيين يعكس الفارق بين موقع كل من الفعلين بالنسبة إلى النظام الاجتماعي العربي، الربا يتوفر على موقع هامشي بسبب طبيعة البنية الاقتصادية البسيطة، على عكس العبودية التي تتغلغل في نسيج هذا النظام كركن من أركانه الأساسية. ومن هنا فإن الصدام مع الاجتماع من خلال الربا ليس كالصدام معه من خلال العبودية ما يعني أن الاجتماع يظل الفاعل الرئيسي في منطقة التشريع حتى في مواجهة الدين. فالنص في العبودية يقر (من خلال الإباحة والمعالجات الفرعية) بشرعية الفعل، ولكنه (من خلال الحض الأخلاقي والكفارات) يحيل في شأنه إلى آليات الاجتماع الاعتيادية البطيئة.

ومع ذلك فنحن نقرأ في المصادر خبراً يفيد أن الرسول رخَّص لبعض الناس في الربا على سبيل الاستثناء بهدف تشجيعهم على الدخول في الإسلام، ثم عاد فألزمهم بالتحريم في وقت لاحق. ينقل القرطبي عن ابن إسحاق وابن جريج والسدي أن الآية 278 ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَذَرُواْ مَا بَقِيَ مِنَ ٱلرِّبَوٰٓاْ﴾ نزلت في ثقيف، وكانوا عاهدوا النبي ﷺ على أن ما لهم من الربا على الناس فهو لهم، وما للناس عليهم فهو موضوع عنهم، فلما أن جاءت آجال رباهم بعثوا إلى مكة للاقتضاء، وكانت على بني المغيرة المخزوميين. فقال بنو المغيرة لا نعطي شيئاً فإن الربا قد رفع، ورفعوا أمرهم إلى عتاب بن أسيد، فكتب به إلى رسول الله ﷺ، ونزلت الآية فكتب بها رسول الله إلى عتاب، فعلمت بها ثقيف فكفت»[334] وأورد الواحدي هذا الخبر في **أسباب النزول** عن ابن عباس «أن هذه الآية نزلت في بني عمرو بن

(334) **الجامع**، السابق، ص 245، 246.

عمير بن عوف من ثقيف. وفي بني المغيرة من بني مخزوم، وكانت بنو المغيرة يُرْبون لثقيف، فلما أظهر الله تعالى رسوله على مكة، وضع يومئذ الربا كله، فأتى بنو عمرو بن عمير وبنو المغيرة إلى عتاب بن أسيد وهو على مكة، فقال بنو المغيرة، ما جعلنا أشقى الناس بالربا وضع عن الناس غيرنا، فقال بنو عمرو بن عمير: صولحنا على أن لنا ربانا، فكتب عتاب في ذلك إلى رسول الله ﷺ فنزلت هذه الآية والتي بعدها ﴿فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا۟ فَأْذَنُوا۟ بِحَرْبٍ مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ﴾ فعرف بنو عمر أن لا يدان لهم بحرب من الله ورسوله»[335].

ونحن نعلم أن التصالح مع ثقيف جرى عقب غزوة حنين، أي في وقت لاحق على فتح مكة، ونفهم من ذلك أن الترخيص بالربا لثقيف كان بعد نزول التحريم، ونفهم أيضاً أن الآية 278 نزلت بعد فترة زمنية من نزول الآيتين 275، 276، في شأن بني عمر بن عمير من ثقيف، وبالتالي فهي ليست تكراراً للنهي الوارد في هاتين الآيتين، كما تبدو في القراءة المجردة، بل هي تطبيق لهذا النهي على حالة واقعية ذات ظروف خاصة ويظهر ذلك ـ مرة أخرى ـ أهمية الدور الذي يلعبه السياق الظرفي في إنتاج دلالة النص، وكيف أن التعاطي مع النص مجرداً من هذا السياق يعطي دلالة مختلفة (عكسية أو مضللة أحياناً). ففي هذا النص، التعاطي المجرد يوحي بالتشدد والتأثيم الفوري، بينما التعاطي معه في ضوء الحالة الواقعية يشير إلى إمكانية التراخي والاستثناء عليه.

ما يستحق التوقف هنا هو هذا التصالح الذي يتم على شروط مخالفة لنص تشريعي صريح، من حيث هو يكشف عن مرونة في التعاطي مع التشريع، تتيح لنا تأكيد القول بأنه لا ينتمي إلى الجوهر الثابت من الدين. وقد تكرر هذا الموقف من قبل الرسول وهو بصدد التفاوض مع القبائل للدخول في الإسلام، أو للدخول في تحالف «الدولة» الناشئة[336]، فقد تضمنت هذه المفاوضات

(335) الواحدي، **أسباب النزول**، ص 76.

(336) في هذه المرحلة من عمر الدعوة كان الدخول في حلف الرسول يعني الدخول في الدين الجديد، والعكس صحيح. بمعنى أن الدخول الجماعي للقبيلة كان يبدأ بالانضمام إلى الحلف، وهي خطوة سياسية تسبق عادة خطوة الانخراط في الدين التي تحتاج إلى حد أدنى من التمعن في الإيمان والتعاليم.

عروضاً صريحة بإعلان الدخول في الإسلام مع البقاء على أوضاعهم التشريعية والسياسية. وهذا واضح في رسائل الرسول التي بعث بها إلى رؤساء القبائل مثل كتابه إلى الحارث الغساني في دمشق، وهوذة بن علي حاكم اليمامة، والمنذر بن ثاوي في البحرين، وفي كتابه أيضاً إلى ثقيف في الطائف[337].

الرّبا المحرَّم في الآيات

لا تعطى الآيات تعريفاً للربا، فهو من المجمل الذي يحتاج إلى بيان من خارج النص، إما من نص آخر وهو غير موجود بالقرآن، وإما من العرف، أي المعنى المتداول الذي يفهم من اللفظ لدى المخاطب الأول. فنحن حيال عرف لغوي وثيق الصلة بالعرف الاجتماعي العام، ولكنهما لا يظلان متطابقين بمرور الزمن، بسبب أن العرف الاجتماعي يتطور عادة بوتيرة أسرع من تطور اللغة، وهي حقيقة واضحة في تاريخ اللغة العربية ذات الطابع المعجمي البطيء.

في العرف العربي، عرف المخاطب الأول، لم يكن يفهم من لفظة الربا إلا معنى النسيئة، أي زيادة الدين بسبب الأجل، سواء كان دين قرض أو دين بيع، ينقل القرطبي عن المصادر أن «العرب كانت لا تعرف رباً إلا ذلك. فكانت إذا حل دينها قالت للغريم إما أن تقضي وإما أن تربي»[338].

ويفصِّل الرازي ذلك بقوله «ربا النسيئة هو الأمر الذي كان مشهوراً متعارفاً في الجاهلية، وذلك أنهم كانوا يدفعون المال على أن يأخذوا كل شهر قدراً معيناً، ويكون رأس المال باقياً، ثم إذا حل الدين طالبوا المديون برأس المال، فإن تعذر عليه الأداء زادوا في الحق والأجل، فهذا هو الربا الذي كانوا في الجاهلية يتعاملون به»[339]، وتأسيساً على ذلك ذهب ابن عباس إلى أن الربا المحرم في القرآن هو الفعل المعروف بهذا الوصف في المجتمع، أي ربا النسيئة

---

(337) انظر **الكامل في التاريخ**، ج 2، ص 146، وانظر **الطبقات الكبرى** ج 1، ص 62. وانظر: **مكاتيب الرسول للأحمدي**، دار صعب، بيروت، ص 124، 137، 141، 263.

(338) **الجامع**، م 2، ج 3، ص 241.

(339) **مفاتيح الغيب**، م 4، ج 7، ص75.

(فائدة مقابل الأجل)، وليس ربا الفضل، أي زيادة الوزن أو الكيل بسبب التفاضل (بيع الذهب بالذهب، أو الفضة بالفضة أو التمر بالتمر). ويشرح الرازي مذهب ابن عباس بقوله «حجة ابن عباس أن قوله تعالى ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾ يتناول بيع الدرهم بالدرهمين نقداً، وقوله ﴿وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾ لا يتناوله. لأن الربا عبارة عن الزيادة وليست كل زيادة محرمة، بل قوله «وحرم الربا» إنما يتناول العقد المخصوص الذي كان مسمى في ما بينهم بأنه ربا، وذلك هو ربا النسيئة، فكان قوله «وحرم الربا» مخصوصاً بالنسيئة، فثبت أن قوله «وأحل الله البيع» يتناول ربا الفضل، وقوله «وحرم الله الربا» لا يتناوله، فوجب أن يبقى على الحل. ولا يمكن أن يقال: إنما يحرمه بالحديث، لأنه يقتضي تخصيص ظاهر القرآن بخبر الواحد وإنه غير جائز. وهذا هو عرف ابن عباس، وحقيقته راجعة إلى تخصيص القرآن بخبر الواحد هل يجوز أم لا؟ وأما جمهور المجتهدين فقد اتفقوا على تحريم الربا في القسمين، فأما القسم الأول فبالقرآن، وأما ربا النقد (الصرف وبيع الفضل) فبالخبر. ثم إن الخبر دل على حرمة ربا النقد في الأشياء السته، ثم اختلفوا فقال عامة الفقهاء: حرمة التفاضل غير مقصورة على هذه السته، بل ثابتة في غيرها، وقال نفاة القياس بل مقصورة عليها»[(340)].

الرازي يشرح ابن عباس بمصطلحات القرن السادس، وفي واقع الأمر لم يتناول ابن عباس المسألة من زاوية حجية أو عدم حجية خبر الواحد، فهذا الطرح «الأصولي» لم يكن وارداً في النصف الأول من القرن الأول، حيث كان القرآن هو المرجعية «النصية» الوحيدة. وببساطة استند ابن عباس في فهم ألفاظه إلى دلالاتها المتعارف عليها في الاجتماع، ولم تكن قد بدأت بعد عملية التفقّه الحديثية الواسعة التي ستحاور بين القرآن وأعمال الرسول وأقواله سواء أكانت صحيحة أم مصنوعة.

انتهى الفقه إلى أن الربا المحرم يتضمن أصنافاً من البيوع المعروفة في الجاهلية العربية، وهو يعترف ضمنياً بأن التحريم لا يستند إلى نص القرآن، بل إلى الأخبار الواردة عن الرسول. فهذه البيوع محرمة تحت باب الربا، الذي يتداخل مع باب البيع، وهي تعرض ـ فقهياً ـ كقسم من أقسام الربا،

---

(340) السابق، ص 75، 76.

وفي الوقت ذاته كعقد بيع فاسد بسبب الربا. لا أرمي هنا إلى تقديم مجادلة فقهية حول تحريم هذه البيوع التي لم يحرمها القرآن، ولا حول موثوقية الأخبار التي أسس عليها التحريم، بل أهدف إلى قراءة هذا التحريم في سياقه الاجتماعي ما بين لحظتي النص والفقه، وإبراز أن النص تحمَّل ـ بفعل الفقه ـ بحمولة دلالية لم يكن يحملها وقت التنزيل: فمن المؤكد أن هذه البيوع كانت معروفة لدى نزول النص القرآني، ولم تكن مؤثمة في الأعراف الجاهلية، ومن المرجح إجمالاً أن التحريم الوارد بشأنها عن الرسول ثابت بغض النظر عما إذا كان ذلك باعتبارها رباً أو بيوعاً فاسدة، كبيع الخمر، أو الخنزير، أو وقت صلاة الجمعة، وبغض النظر عما إذا كان بعض الروايات منحولاً أو أعيد تكوينه في صياغات فقهية، فالرواية الرئيسية في التحريم تجمع البيوع الممنوعة في صياغة واحدة، وهي صياغة توحي بالصنعة الفقهية. تقول الرواية، وهي واردة في جميع كتب الحديث، واللفظ لمسلم، عن أبي سعيد الخدري قال: قال رسول الله ﷺ: «الذهب بالذهب، والفضة بالفضة، والبر بالبر، والشعير بالشعير، والتمر بالتمر، والملح بالملح، مثلاً بمثل، يداً بيد، فمن زاد أو استزاد فقد أربى، الآخذ والمعطي فيه سواء»، وفي حديث عبادة بن الصامت: «فإذا اختلفت هذه الأصناف فبيعوا كيف شئتم إذا كان يداً بيد». وفي سنن أبي داود عن عبادة ابن الصامت أن رسول الله ﷺ قال: «الذهب بالذهب تبرها وعينها، والفضة بالفضة تبرها وعينها، والبر بالبر مُدْي بمُدي، والشعير بالشعير مدي بمدي، والتمر بالتمر مدي بمدي، والملح بالملح مدي بمدي، فمن زاد فقد أربى، ولا بأس من بيع الذهب بالفضة والفضة أكثرهما يداً بيد وأما نسيئة فلا، ولا بأس ببيع البر بالشعير والشعير أكثرهما يداً بيد وأما نسيئة فلا».

يذهب القياسيون، وهم جمهور الفقه، إلى أن التحريم ليس مقصوراً على هذه الأصناف الستة الواردة في الرواية، بل يمتد بحسب الأحناف إلى كل ما هو مكيل أو موزون من جنس واحد، فيمتنع مثلاً بيع التراب بعضه ببعض متفاضلاً لأنه يدخله الكيل، ويجوز بيع الخبز قرصاً بقرصين لأنه لا يدخل في الكيل(341). وبحسب الشافعي، في الجديد، لا تكمن علة التحريم

(341) انظر **الاختيار** 2/ 30.

في كون الصنف مكيلاً أو موزوناً، بل في كونه طعاماً، فلا يجوز بيع الدقيق بالخبز ولا بيع الخبز بالخبز متفاضلاً ولا نسيئاً، ولا يجوز بيع بيضة ببيضتين، ولا رمانة برمانتين، لا يداً بيد ولا نسيئة[342] أما المالكية فذهبوا غالباً إلى أن العلة في تحريم الأصناف الأربعة من المأكولات الواردة في الرواية ليست في كونها من المزونات أو الميكلات، ولا في مجرد كونها من المطعومات، بل في كونها من القوت الضروري الذي يدخر عادة من أجل العيش، «كالحنطة والشعير والتمر والملح المنصوص عليها، وما في معناها كالأرز والدخن والسمسم، والقطاني كالفول والعدس واللوبياء والحمص، وكذلك اللحوم والألبان والخلول والزيوت، والثمار والعنب والزيتون، واختلف في التين، ويلحق بها العسل والسكر، فهذا كله يدخله الربا من جهة النساء وجائز فيه التفاضل إذا اختلفت الأصناف»[343]. أما نفاة القياس فيقصرون التحريم على الأصناف الستة المنصوص عليها في الرواية[344] ويشرح الرازي حجة هؤلاء بأن «الشارع خص من المكيلات والمطعومات والأقوات أشياء أربعة، فلو كان الحكم ثابتاً في كل المكيلات أو كل المطعومات لقال: لا تبيعوا المكيل بالمكيل متفاضلاً، أو قال لا تبيعوا المطعوم بالمطعوم متفاضلاً، فإن هذا الكلام يكون أشد اختصاراً وأكثر فائدة، فلما لم يقل ذلك، بل عد الأربعة، علمنا أن حكم الأربعة مقصور عليها فقط»[345].

وسواء كان النص النبوي حصرياً في إشارته إلى الأصناف الأربعة، أو كان يذكرها على سبيل المثال، فعلينا أولاً ملاحظة الفارق بين مساحة التحريم في النص ومساحته في الفقه. وعلينا ملاحظة الطابع «المحلي» الخاص الذي يسم النص، فالأصناف الأربعة المنصوصة هي الأكثر شيوعاً كطعام أساسي في بيئة

---

(342) انظر النووي، **المجموع**، 9/397.

(343) انظر القرطبي، **الجامع**، السابق، ص 329. وانظر أبو محمد عبد الوهاب بن علي بن نصر البغدادي، **الإشراف على نكت الخلاف** ج 2، ص 162.

(344) انظر ابن حزم، **المحلى**، باب البيع. وانظر الماوردي، **الحاوي**، 5/8 حيث ينسب هذا القول إلى طاوس وقتادة ومسروق والشعبي وداود الظاهري. وانظر: النووي 9/393، حيث ينسبه إلى الشيعة.

(345) الفخر الرازي، **مفاتيح الغيب**، السابق، ص 76.

صحراوية جافة وفقيرة كبيئة النص الأولى في الجزيرة، ما يتيح لنا فهم الإشارة إليها كنوع من الحماية التشريعية يسبغها عليها النص لاعتبارات اجتماعية واضحة. هذه الاعتبارات الاجتماعية اللصيقة بوظيفة التشريع تمددت مع التوسع الجغرافي الذي صار من الضروري تغطيته في لحظة الفقه، وهي التي فرضت مفهوم القياس كآلية أصولية تضبط الاجتماع بالدين من خلال نص. وفي ضوء ذلك يمكن فهم التنوع المذهبي داخل الفقه وهو يمارس قراءاته المتعددة لهذا النص في بيئات مختلفة: في بيئة العراق الزراعية الأكثر وفرة اعتمد أبو حنيفة معيار الكيل والوزن، وهو المعيار الذي اعتمده الشافعي في مذهبه القديم قبل أن ينتقل إلى البيئة المصرية الأكثر تنوعاً حيث اعتمد معيار الطعام، بينما اعتمد مالك الذي عاش في المدينة، أي في بيئة النص النبوي الأولى، معياراً أقرب إلى روح النص وغرضه المباشر، وهو كون المطعومات قوتاً أساسياً مما يدخره الناس عادة للعيش عليه[346].

في تحليله الفقهي لاحظ القرطبي أن هذه البيوع الممنوعة «إنما تجد منعها لمعنى زيادة، إما في عين مال، وإما في منفعة لأحدهما من تأخير ونحوه»[347]. يشير بذلك إلى الزيادة في مقدار الدين بسبب الأجل كما في القرض، أو الزيادة في مقدار السلعة بسبب اختلاف القيمة كما في بيوع الفضل. وهو بذلك يدخل بيوع الفضل تحت المعنى اللغوي للربا «فالربا في اللغة الزيادة مطلقاً؛ يقال ربا الشيء يربو إذا زاد، ومنه الحديث «فلا والله ما أخذنا من لقمة إلا ربا من تحتها. يعني الطعام الذي دعا فيه النبي ﷺ بالبركة»[348].

ولكن المعنى اللغوي لا يطابق المعنى الاصطلاحي التشريعي، فإذا كانت كل زيادة رباً لغوياً فليست كل زيادة محرمة، بدليل حل الزيادة الناجمة عن البيع. وإذا كان المعنى الأخلاقي (منع الغبن أو الظلم) هو علة التحريم في ربا

(346) كون الأشياء قوتاً أساساً يضفي عليها قيمة معيارية داخل محيطها الاجتماعي الخاص، ما يجعلها تصلح للقيام بوظيفة النقود كمخزن للقيمة في اقتصاد مقايضة، وهو ما يساعد على فهم التعاطي معها كالتعاطي مع الذهب والفضة (الدينار والدرهم).

(347) **الجامع**، السابق، ص 236.

(348) **الجامع**، السابق، ص 235.

الفضل، فإن الظلم لا يتحقق عند تبادل مكيال من تمر كلفة انتاجه عشرة بمكيالين من تمر كلفة انتاجهما عشرة، بل يتحقق في هذه الحالة عند تبادل المكيال بمكيال، لأن كلفة إنتاج المكيال الأول عشرة وكلفة إنتاج المكيال الثاني خمسة، فهناك أنواع من التمر أفضل (أو أكثر تطلباً من أنواع أخرى) بسبب المناخ أو التربة أو البذور، أو بسبب الطعم أو الحجم أو اللون، مما يعكس اختلاف القيمة. إذاً فالزيادة المحرمة تتعلق وجوباً «بالقيم» المتفاوته لا بالكميات المتفاوتة. وبالمنطق ذاته إذا كان المعنى الأخلاقي (منع استغلال حاجة الإنسان من موقع القوة) هو عِلّة التحريم في ربا النسيئة، فإن الاستغلال لا يتحقق عند الاقتراض بغرض الاستثمار وتحقيق الربح، لأن نتائج الاستثمار عند نهاية العقد تغطي فارق القيمة عند بدايته. ولكن معنى الاستغلال يكون حاضراً في قروض الحاجة، وهي مسألة تستلزم النظر في كل حالة على حدة، ويتعلق التأثيم فيها بجانب الدائن (الأفعال والنوايا) أكثر من تعلقه بجانب المستديّن (الظروف والدوافع)، وهي منطقة داخلية يمكن التعاطي معها بمفهوم «الحرام» الديني ومفهوم «العيب» الأخلاقي، ومن هنا صعوبة ضبطها بضابط تشريعي.

نفرق الآن بين البيع والمقايضة من حيث أن الأول هو تبادل سلعة بنقد (قيمة تبادل معيارية) مصطلح عليها، والثانية هي تبادل سلعة بسلعة. في الاقتصاد العربي الصحراوي، البسيط والفقير نسبياً كان النقد معروفاً (الدرهم الفارسي من الفضة، والدينار البيزنطي من الذهب)، ولكنه لم يكن يمثل وسيلة التبادل الاعتيادية الغالبة، فقد ظلت المقايضة، التي تدخل في العرف اللغوي في مفهوم البيع، آلية تبادل شائعة، وفيها تلعب إحدى السلعتين دور الوسيط التبادلي المعروف للنقود.

في ظل هذه الوضعية الاقتصادية كان الخلط سهلاً بين الدينار كعملة نقدية تقوم بوظيفة الوسيط (في البيع بالمعنى الضيق) والدينار كقطعة ذهبية ذات وزن معلوم. ولذلك فالفقه يمنع من تبادل الدينار المضروب (العملة) بالذهب العادي، فكلاهما ذهب يدخل في نطاق التبادل الممنوع. وهذا يعني منع شراء الذهب بالدنانير ومنع شراء الفضة بالدراهم. وقد ذهب معاوية، ربما بحس عملاني مكتسب من احتكاكه بفكرة الدولة، إلى أن «النهي والتحريم إنما ورد من النبي في الدينار المضروب والدرهم المضروب، لا

في التبر (القطع) من الذهب والفضة بالمضروب، ولا في المصوغ بالمضروب»[349]، أي إنه اعتبر العملة ثمناً للشيء مختلفاً عنه وإن كان من جنسه. وهو المعنى الذي لاحظه مالك في «الفلوس» (العملة الصغيرة من غير الذهب والفضة) فهو بحسب القرطبي، «ألحقها بالدراهم من حيث كانت ثمناً للأشياء، ومنع من إلحاقها مرة من حيث أنها ليست ثمناً في كل بلد، وإنما يختص بها بلد دون بلد»[350].

ـ 2 ـ

آيتا الدَيْن

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيْنٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ ۚ وَلْيَكْتُب بَّيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ ۚ وَلَا يَأْبَ كَاتِبٌ أَن يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللَّهُ ۚ فَلْيَكْتُبْ وَلْيُمْلِلِ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ وَلَا يَبْخَسْ مِنْهُ شَيْئًا ۚ فَإِن كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهًا أَوْ ضَعِيفًا أَوْ لَا يَسْتَطِيعُ أَن يُمِلَّ هُوَ فَلْيُمْلِلْ وَلِيُّهُ بِالْعَدْلِ ۚ وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ ۖ فَإِن لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَن تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَىٰ ۚ وَلَا يَأْبَ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا ۚ وَلَا تَسْأَمُوا أَن تَكْتُبُوهُ صَغِيرًا أَوْ كَبِيرًا إِلَىٰ أَجَلِهِ ۚ ذَٰلِكُمْ أَقْسَطُ عِندَ اللَّهِ وَأَقْوَمُ لِلشَّهَادَةِ وَأَدْنَىٰ أَلَّا تَرْتَابُوا ۖ إِلَّا أَن تَكُونَ تِجَارَةً حَاضِرَةً تُدِيرُونَهَا بَيْنَكُمْ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَلَّا تَكْتُبُوهَا ۗ وَأَشْهِدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ ۚ وَلَا يُضَارَّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ ۚ وَإِن تَفْعَلُوا فَإِنَّهُ فُسُوقٌ بِكُمْ ۗ وَاتَّقُوا اللَّهَ ۖ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ ۗ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ (٢٨٢) ۞ وَإِن كُنتُمْ عَلَىٰ سَفَرٍ وَلَمْ تَجِدُوا كَاتِبًا فَرِهَانٌ مَّقْبُوضَةٌ ۖ فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُم بَعْضًا فَلْيُؤَدِّ الَّذِي اؤْتُمِنَ أَمَانَتَهُ وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ ۗ وَلَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ ۚ وَمَن يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ ۗ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ (٢٨٣)﴾.

تشتمل الآيتان على عدد من المسائل المدنية، تدخل إجمالاً تحت عنوان توثيق الدين؛ بالكتابة، أو بالشهادة، أو بالرهن.

---

(349) **الجامع**، السابق، ص 237.

(350) **الجامع**، السابق.

ورغم الصياغة العامة وتعدد الموضوعات، لا أستثني هاتين الآيتين من القاعدة التي تربط ـ كأصل عام ـ بين النصوص التشريعية وسياقات واقعية خاصة صدرت فيها أو بسببها، سواء وردت الروايات بهذه السياقات أو لم ترد، وقد ناقشت في المبحث الخاص بأسباب النزول كيف أن الظرف الاجتماعي العام في الجزيرة وفي المدينة بوجه خاص يمثّل سبباً إجمالياً للنصوص التشريعية جميعاً، وأن الأخبار المدوَّنة في **أسباب النزول** لا تغطي جميع هذه النصوص. لا يذكر الواحدي في «أسباب النزول» خبراً يتعلق بهاتين الآيتين، ولكن المصادر تنقل عن ابن عباس أن آية الدين نزلت في السّلم خاصة، يعني سلم أهل المدينة فقد قدم الرسول ﷺ إليها «وهم يستلفون في الثمار السنتين والثلاث، فقال من أسلف فليسلف في كيل معلوم ووزن معلوم إلى أجل معلوم»[351]. ولذلك يربط المفسّرون بين الآية وهذا الحديث، ينقل القرطبي عن ابن المنذر «دلّ قول الله «إلى أجل مسمّى» على أن السلم إلى الأجل المجهول غير جائز، ودلت سُنَّة رسول الله ﷺ على مثل معنى كتاب الله تعالى، وذكر الحديث[352]، ويذهب فريق من المسفّرين إلى ما ذهب إليه ابن عباس فيقصرون معنى المداينة في الآية على دَيْن السلم[353]،

(351) خبر ابن عباس مروي في **البخاري ومسلم** وعند أصحاب السنن. وهو لا يتضمن وقائع بعينها كسبب لنزول الآية، ولكنه يعطينا فكرة واضحة عن طريقة التعاطي المبكرة مع النص من قِبَل الصحابة، فهو يفهمه من خلال النشاط الاقتصادي الخاص بأهل المدينة، أي من خلال سياق محذوف، فالنص لا يصرح بعبارة السلم، ولكن المخاطَب الأوّل كان يدرك دلالته بمساعدة هذا السياق.

(352) **الجامع** السابق، ص 256. وانظر الطبرسي، **مجمع البيان**، م2، ص 171 حيث ينقل عن ابن عباس: «أشهد أن الله أباح السلم المضمون إلى أجل معلوم، وأنزل فيه أطول آية من كتابه، وتلا هذه الآية».

(353) ينقل الرازي عن بعض المفسرين أن الآية نصّ في إباحة السلم «فالله سبحانه وتعالى لما منع الربا في الآية المتقدمة أذن في السلم في جميع هذه الآية. مع أن جميع المنافع المطلوبة من الربا حاصلة في السلم»، **مفاتيح الغيب**، م4، ج 7، ص 94، وإلى ذلك يدرك الفقه أن بيع السلم مخالف لنهي النبي عن بيع ما ليس عندك باعتباره بيع غرر، ومع ذلك فهو بيعٌ جائز باتفاق. فكيف يعلل الفقه إباحة سلم أهل المدينة؟

يشرح القرطبي المسألة على النحو الآتي: «السلم بيع من البيوع الجائزة بالاتفاق، مستثنى من نهيه عليه السلام عن بيع ما ليس عندك. وأرخص في السلم، لأن السلم لما كان =

فيما يذهب آخرون إلى أن المداينة المقصودة هي الدّيْن الناتج عن بيع، سواء كان بيع سلم أي بيع الدّيْن بالعين أم بيع أجل أي بيع العين بالدّيْن، ويستبعدون أن يكون المراد بالمداينة القرض «لأن القرض لا يمكن أن يشترط فيه الأجل، والدين المذكور في الآية قد اشترط فيه الأجل»[354]. أما الفقه الذي يعتد إجمالاً بقاعدة عموم اللفظ، فيطلق دلالة الآية على جميع المداينات، فـ «تداينتم تعاملتم، والتقدير تعاملتم بدَيْن»[355]. و«الدّيْن كل معاملة كان أحد العوضين فيها نقداً (حاضراً) والآخر في الذمة نسيئة، فإن العين عند العرب ما كان حاضراً، والدّين ما كان غائباً»[356].

الفقه هنا يعتد بعموم اللفظ في تعدية الدلالة، ولكنه لم يستطع الاستغناء عن السياق الاجتماعي في فهم الدلالة (احتاج إلى المعنى اللغوي في زمن النص) وهذا ما أعنيه بأن السياق الاجتماعي المزامن للنص لصيق بدلالته على الدوام، وبالتالي فهو جزء من بنيته الكلية. ولذلك فإن تعدية الدلالة إلى خارج سياق النص، هي في جميع الأحوال عملية فقهية، أي عملية تشريع مصدرها الفقه لا النص أعني أنها نشاط وضعي، يمكن قبوله بهذا الاعتبار، ويمكن النقاش حول جدواه الاجتماعية في زمن بعينه، وليس على أنه فعل إلهي غير قابل للتغير.

= بيع معلوم في الذمة كان بيع غائب تدعو إليه ضرورة كل واحد من المتبايعين؛ فإن صاحب رأس المال محتاج إلى أن يشتري الثمرة، وصاحب الثمرة محتاج إلى ثمنها قبل إبانها لينفقه عليها فظهر أن بيع السلم من المصالح الحاجية، وقد سماه الفقهاء بيع المحاويج»، **الجامع**، م2، ج 3، ص 256.

نحن أمام نموذج غير شائع لحالة تصدي من قِبَل الفقه لتعليل الأحكام تعليلاً اجتماعياً؛ فإباحة السلم استثناء من قاعدة تحريم أوسع، وعلة الاستثناء هي «المصالح الحاجية» الخاصة بمجتمع المدينة، حيث كانت بيوع الثمار قبل نضجها أو قبل زراعتها تمثل نشاطاً ضرورياً من الناحية الاقتصادية. ما يعنيني هنا هو أن النص في خياره التشريعي موجّه من قبل مصالح اجتماعية، وأن هذه المصالح هي بالذات مصالح مجتمع النصّ الأول. العلة هنا يمكن طردها في جميع أحوال المصالح التي هي متغيرة في الاجتماع. فإذا كان التشريع الأول يمارس هذه الآلية، فمعنى ذلك أنه يقعّد قاعدة مضمونها تبعية التشريع للمصالح.

(354) الرازي، السابق، ص 95.

(355) السابق.

(356) القرطبي، **الجامع**، السابق، ص 255.

هذا لا يعني نفي أو استبعاد دلالة العام كلياً في القرآن، بل يعني أن العام القرآني متعلق بسياقه الزمني والمكاني، وأن المسألة ـ المطروحة هنا ـ ليست فحوى الدلالة (هل هي العام أم الخاص)، بل نطاق سريان هذه الدلالة من حيث الزمان؛ فلكي نفهم فحوى الدلالة لا مفرّ ضمن آليات أخرى من اعتماد السياق الاجتماعي الأول المزامن للنص بما في ذلك الوقائع أو السبب المباشر للنزول، ولكن الذي يحدد سريان الدلالة في سياق اجتماعي آخر هو هذا السياق الأخير؛ ثَمّة فارق بين فهم دلالة النص التشريعي وسريان الحكم المتضمن فيها.

آية الدّيْن تبرز خصائص المنهج القرآني في الصياغة التشريعية؛ أول هذه الخصائص الإجمال الذي يحيل على سياقات الواقع المحذوف المدركة من قِبَل المخاطب الأول، وهو ما يجعل النص ـ بالنسبة إلى المخاطب الآتي ـ محتاجاً إلى هذه السياقات. يستخدم النص، عادة، لغة عامة (غير تفصيلية وغير تشخيصيّة) فحتى في الآيات التي تنزلت في وقائع محددة أو أشخاص بأعيانهم، لا يشير النص إلى هذه الوقائع أو إلى هؤلاء الأشخاص، كما أنه لا يتطرق إلى تفاصيل الأحكام ومفرداتها بالشكل اللائحي الذي نراه في كثير من نصوص التوراة (قارن مثلاً بين المعالجات القرآنية المدغمة للسرقة وللزنا بمعالجات التوراة التفريعية). لذلك يبدو النص القرآني كما لو كان يستخدم وقائع النزول كمناسبة لتقرير حكم عام. وفي كثير من الاحوال يوجه النص خطابه إلى الجماعة بنداء مباشر مثل «يا أيها الذين آمنوا»، أو بضمير جمع المخاطب مثل «منكم»، «من رجالكم»، «اقطعوا»، «اجلدوا»، وهي صِيَغ تعميم صريحة، توحي بأغراض تشريعية لا مجال لإنكارها.

لا أقدم هنا تراجعاً عمّا سبق تأكيده من أن كثيراً من النصوص التي بدت تشريعية كانت في الواقع معالجات آنية مباشرة (خاصة ومؤقتة) للحالات المعروضة، فيما يشبه وظيفة «القرار» لا «القانون»، وهو ما يظهر بوجه خاص في المسائل السياسية والعسكرية التي كانت الجماعة المسلمة تواجهها في المدينة. وسنلاحظ أنه رغم كونها آنية ومؤقة كان النص يعتمد في معالجتها لغة الإجمال والتعميم ذاتهاغ، مما يعني أن لغة التعميم القرآنية في ذاتها لا تشير بالضرورة إلى استهداف المعنى الدائم للتشريع.

مع الإجمال، تتضمن آية الدين مفردات حقوقية متنوعة تتجاوز بشكل

واضح موضوع السلم (أبرز صور التداين التي تحتاج لعلاج في مجتمع المدينة)، فهي تتناول أساساً مبدأ كتابة الدين كوسيلة للتوثيق، ومن خلال ذلك تشير إلى عدة أحكام تتعلق بطريقة الكتابة، وواجبات الكاتب، وتتطرق ضمناً إلى مسألة الولاية والأهلية، فالمدين هو الذي يملي على الكاتب، وولي المدين يحل محله إذا كان لا يملك أهلية التعاقدة لصغر أو سفه، أو كان عاجزاً عن ممارستها بسبب الضعف (لاحقاً ستظهر هذه المسائل في شكل تفصيلي مبوَّب ضمن نظرية موسعة في الأهلية). وتتناول الآية مبدأ الشهادة على الدّين بشيء من التفصيل، فتعرض لعدد ونوع الشهود، وواجب الشاهد في تحمل وأداء الشهادة (لاحقاً سيعمم الفقه هذه الأحكام في الإثبات لتشمل المسائل الجنائية). وتتنبه الآية إلى التمييز بين الدّيْن المدني والدّيْن التجاري بسبب الطبيعة الخاصة للتجارة التي تتطلب السرعة والائتمان، فالدين التجاري مستثنى من حكم الكتابة، وهذا تفصيل استطرادي يشير إلى توسع أغراض النص. وفي الآية الآتية يواصل النص حديثه عن الكتابة، فيعرض لحالة عدم حضور الكاتب بسبب السفر (السفر يعني البادية حيث لا يفترض توفر الكُتَّاب بحسب الغالب في اجتماع شفوي) والحل المقترح في هذه الحالة هو الرهن (الحيازي، كما يُفهم من السياق العام)، ثم تعقب الآية بذكر الضمان الأخير الذي يغطي جميع حالات المداينة، في شكل وصية ذات طابع أخلاقي تحض على أداء الأمانة ﴿فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُم بَعْضًا فَلْيُؤَدِّ ٱلَّذِى ٱؤْتُمِنَ أَمَٰنَتَهُۥ وَلْيَتَّقِ ٱللَّهَ رَبَّهُۥ﴾.

الوجوب، الندب، القواعد الاتفاقية

يذهب جمهور الفقهاء إلى أن الأمر بالكتابة والإشهاد محمول على الندب وليس على الوجوب. ويستدلون على ذلك، حسب الرازي «بأنا نرى جمهور المسلمين في جميع ديار الإسلام يبيعون بالأثمان المؤدية من غير كتابة ولا إشهاد، وذلك إجماع على عدم وجوبها، ولأن في إيجابها أعظم التشديد على المسلمين والنبي ﷺ يقول: «بعثت بالحنيفية السمحة». وقال التيمي: سألت الحسن عنها قال: إن شاء أشهد وإن شاء لم يشهد، ألا تسمع قوله تعالى: «فإن أمن بعضكم بعضاً فليؤد الذي اؤتمن أمانته»[357]. ويشرح القرطبي ذلك بقوله:

(357) الرازي، **مفاتيح الغيب**، السابق، ص 96.

«والجمهور على أن الأمر بالكتب ندبٌ إلى حفظ الأموال وإزالة الريب، وإذا كان الغريم تقياً فما يضره الكتاب، وإن كان غير ذلك فالكتاب ثقاف (ذكاء وفطنة) في دينه وحاجة صاحب الحق. قال بعضهم: إن أشهدت فحزم، وإن ائتمنت ففي حل وسعة.. وقد ندب الله تعالى إلى الكتاب فيما للمرء أن يهبه ويتركه بإجماع، فندبه إنما هو على جهة الحيطة للناس»[358]. «وما زال الناس يتبايعون حضراً وسفراً وبراً وبحراً وسهلاً وجبلاً من غير إشهاد مع علم الناس بذلك من غير نكير... وأحسن من ذلك ما جاء من صريح السنة في ترك الإشهاد، ففي حديث الزهري عن عمارة بن خزيمة أن عمه حدثه، وهو من أصحاب النبي ﷺ أن النبي ﷺ ابتاع فرساً من أعرابي، الحديث، وفيه فطفق الأعرابي يقول هلمّ شاهداً يشهد أني بعتك، قال خزيمة بن ثابت: أنا أشهد أنك قد بعته. فأقبل النبي ﷺ على خزيمة فقال: بم تشهد؟ فقال بتصديقك يا رسول الله. قال فجعل شهادة خزيمة بشهادة رجلين، أخرجه النسائي وغيره»[359].

في مقابل ذلك ذهب بعضهم إلى وجوب الكتابة والإشهاد عند التداين بيعاً كان أو قرضاً لتلافي النسيان أو الجحود. ونقلاً عن الطبري ينسب القرطبي ذلك القول إلى أبي موسى الأشعري، وابن عمر والضحاك، وسعيد بن المسيب، وجابر بن زيد، ومجاهد، وداود بن علي «ومن أشدهم في ذلك عطاء قال: أشهِد إذا بعت وإذا اشتريت بدرهم أو بنصف درهم أو ثلث درهم أو أقل من ذلك فإن الله عز وجل يقول «وأشهدوا إذا تبايعتم»، وعن إبراهيم قال: أشهد إذا بعت وإذا اشتريت ولو دستجة (حزمة) بقل. وكان الطبري يذهب إلى ذلك ويرجحه وقال: لا يحل لمسلم إذا باع وإذا اشترى إلا أن يشهد، وإلا كان مخالفاً كتاب الله عز وجل، وكذا إن تداين إلى أجل عليه أن يكتب ويشهد إن وجد كاتباً»[360].

ماذا يعني القول بالندب؟

يعني أن هذا النص التشريعي يتضمن قواعد اتفاقية. وهي في الاصطلاح القانوني قواعد غير ملزمة، يجوز الاتفاق على ما يخالفها، فهي قواعد إرشادية

---

(358) القرطبي، **الجامع**، السابق، ص 259.

(359) **الجامع**، السابق، ص 274.

(360) **الجامع**، السابق، ص 273. وراجع الطبري، **التفسير**، سورة البقرة، الآية 282.

أو مقترحات مقدمة من قِبَل المشرِّع لتسهيل التعامل في المسائل المدنية، على اعتبار أن التعامل في هذه المسائل يقوم بحسب الأصل على قاعدة حرية الإرادة، ولذلك فإن المشرِّع لا يرتب على مخالفتها أثراً جزائياً كالذي يرتبه على مخالفة القواعد الملزمة (العقوبة كجزاء في المواد الجنائية ـ البطلان كجزاء على بعض صور التصرف أو مخالفة الإجراءات) ومؤدى ذلك أن مفهوم «الندب» وهو مفهوم بارز في نظرية الأحكام الفقهية، يستلزم الإقرار بأن «ثمة تشريعات غير ملزمة رغم كونها منصوصة»، وبأن النص الديني حين يمارس التشريع يستخدم آليات التشريع الاعتيادية التي تجمع بين القواعد الملزمة والقواعد غير الملزمة. الإلزام هنا يرجع إلى طبيعة الاجتماع التي تحتاج إليه، والتي يغطيها التشريع سواء كان الدّيْن أو لم يكن حاضراً فيه.

التشريع هو التشريع، في موضوعه وآلياته الفنية، سواء كان وارداً في نص ديني أو في نص وضعي في كلتا الحالتين يصدر عن الاجتماع ويستهدفه، وفي كلتا الحالتين يستخدم القواعد الاتفاقية إلى جانب القواعد الملزمة، وفي كلتا الحالتين تشير القواعد الملزمة إلى مصالح تتمتع بدرجة اعتبار عالية بالنسبة لمجتمع النص من وجهة نظر المشرِّع[361]. وهنا نصل إلى نقطة الاختلاف بين الحالتين: في التشريع الوضعي يتبنى المشرِّع فكرة «المصالح الاجتماعية» بشكل صريح كهدف نهائي للتشريع، سواء كان المشرِّع يعبّر عن إرادة شعبية صحيحة او مفترضة، أو كان يعكس مصالح طبقة بالمعنى الماركسي، أو يترجم ببساطة الإرادة المطلقة لحاكم أوتوقراطي. وفي التشريع الديني تظل «المصالح الاجتماعية» هي موضوع التشريع وهدفه من حيث الواقع، ولكن هذه الحقيقة تختبئ خلف الصياغات الأخلاقية والغيبية للنص الديني. وفي نمط التدين الفقهي السائد تتوارى فكرة المصالح الاجتماعية أمام الحضور القوى لفكرة «الإرادة الإلهية»، أو فكرة «الطاعة» التي تختلط داخل هذا النمط بفكرة «الإيمان». فتصير طاعة الإرادة الإلهية في الأحكام الفرعية هدفاً في ذاته، فهذه الأحكام منزلة لكي تطاع، بصرف النظر عما إذا كان وراءها مصلحة اجتماعية أو لم يكن، أو بصرف النظر عما إذا تم إدراك هذه المصلحة أو لم يتم إدراكها. يصرف العقل الديني النظر عن كون الأحكام

(361) من هذه الزاوية هو، في الحالتين، وضعي أي اجتماعي.

الفرعية حادثة ومتغيِّرة بطبيعة الاجتماع، ومن ثم يصعب تصور تعلق الإرادة الإلهية بها تعلقاً أبدياً، من حيث أن هذه الإرادة أزلية ومطلقة، وهو ما يدعو للاعتقاد بأن الإرادة الإلهية تتعلق بما وراء الأحكام من القِيَم (الأخلاق الكلية) التي تتسم بالثبات، وتستحق لذلك أن توصف بأنها التشريع الإلهي الوحيد. فكرة الطاعة إذن، تتعلق بالمطلق الأخلاقي، وعلى هذا المطلق، فقط، تنصب الإرادة الإلهية الشارعة. أما الإرادة الإلهية الخالقة فتنصب على الطبيعة بما في ذلك الشق غير الإرادي من الإنسان، وهي، بالطبع، لا تتعلق تعلقاً كلياً بالإيمان، من حيث هو أساساً فعل اختياري. وهو كذلك بعلم واختيار الإرادة الإلهية.

إذاً فالمصلحة الاجتماعية تكمن خلف التشريع، أي تشريع، ولو كان متضمناً في نص ديني، كل ما هناك أن العقل الديني يميل غريزياً إلى تنسيب الأشياء جميعاً إلى الإرادة الإلهية، وتغييب فاعلية الإنسان (الاجتماع) علماً بأن هذه الفاعلية جزء من الإرادة الإلهية الخالقة، فالمصلحة الاجتماعية تفرض ذاتها بحكم طبيعة الخلق ووظيفة التشريع، وهي، بغضّ النظر عن إنكارها أو الاعتراف بها، حاضرة في التشريع النصي (الخالص) كما في التشريع الفقهي (الاجتهادي)، علماً بأن التشريع النصي الخالص لا يكاد يوجد من الناحية العملية، بسبب أن النص في الحقل الديني يعمل من خلال رؤية الفقه (رؤية عقلية اجتماعية دائماً، ومذهبية غالباً). على الدوام يلوّن الفقه النص ببصمة الاجتماع، وعلى الدوام أيضاً، مارس الفقه حيال النص دوراً إنشائياً تجاوز التلوين إلى الخلق والتكوين. وهو ما يضفي على فكرة «المشرع» في الحالة الدينية قدراً من الخلط والالتباس. كل تشريع في الواقع يوجد عبر الفقه سواء تعلق بنص أو باجتهاد، ومع ذلك فهو في الحالتين منسوب إلى المشرع الإلهي

بتداعيات هذه الرؤية (تغييب الإنساني الاجتماعي) انتهى العقل الديني - نظرياً - إلى المبالغة في مفهوم «التحريم» على حساب مفهوم الإباحة، بما في ذلك الإباحة المنصوصة، فاعتقد بأن مزيداً من التدين يقتضي مزيداً من القول بالتحريم[362]، وعجز عن إدراك معنى الإباحة الضمنية في النصوص، كما فعل

(362) يظل هذا التصور نظرياً لأنه لا يتوافق مع واقع الحياة الاجتماعية والتكوين الغريزي للإنسان وهو ما يؤدي إلى وضع الدين في موقع النقيض الدائم للاجتماع. وهي واحدة من أهم مشاكل =

ابن عمر، وجابر بن زيد وابن المسيّب والضحاك، والطبري، وهم يقرأون آية الدين على أنها تتضمن تحريم التداين والتبايع بغير كتابة او إشهاد. وهو موقف ينم عن عدم وعي بآليات التشريع ووظيفته الاجتماعية.

ـ 3 ـ

الاستحسان والمصالح المرسلة

هذا التصور للإرادة الإلهية وعلاقتها بالمصلحة الاجتماعية، واضح بوجه خاص في الرؤية الكلامية الأشعرية، وهي الرؤية التي سيطرت على مجمل العقل السني وانتقلت إلى الفقه والأصول، وقد تناغم معها هذا العقل بسلاسة مقارنة إلى موقفه من الرؤية الاعتزالية: اعتبر المعتزلة أن العقل الإنساني قادر ـ دون حاجة إلى الوحي ـ على التميز بين الحسن في ذاته والقبيح في ذاته، وأنه قادر على إدراك العلّة أو الحكمة الكامنة في أوامر الله ونواهيه. بينما اعتبرت الأشعرية ان العقل غير قادر على هذا التمييز، وأنه لا وجود لحسن أو قبح ذاتيين بالنسبة للإنسان، وبالتالي فهو غير قادر على إدراك الحكمة في الأحكام، وأن الله غير ملزم ببيان هذه الحكمة. ليس ذلك فحسب، بل هو غير ملزم بأن يأمر بما فيه خير الناس، وعلى ذلك فليس ثمة أسباب للتشريع، ولا طائل من البحث عنها أو فيها، فالعلة حتى في حال إدراكها ليست سبباً للحكم التشريعي، بل هي اقترنت به اقتراناً عرضياً. وهذا امتداد للموقف الأشعري التقليدي في نفي الطبع، أو في إنكار السببية الطبيعية. مبالغة العقل الأشعري في تكريس المعنى «الإلهي» مقابل المعنى «البشري» التي أفضت إلى اعتبار المصلحة الكامنة خلف التكاليف هي طاعة التكاليف في ذاتها، تعني أن ثمة مصلحة وحيدة جديرة بالاعتبار في التشريع هي المصلحة الإلهية.

= التدين عموماً، حيث تتسع دائرة التكاليف (الواجبات الاعتقادية والعملية) العصية على التحقيق أو التي يصعب تحقيقها، على المستويين الفردي والجماعي. ورغم أن هذا التوسيع هو عملية من صنع الإنسان إلا أنه في منطق التدين عملية إلهية. توسيع دائرة الإلزام يعني توسيع دائرة المعصية، والنتيجة تنازع داخلي على المستوى الفردي، أو نزاع على المستوى الجماعي. عند هذه المنطقة من المشكل نستطيع تفهم فكرة فيورباخ عن الاغتراب كما يشرحها في **جوهر المسيحية**.

كانت الأشعرية قد اندمجت مع المنظومة الفقهية لأهل الحديث بعد أن قدمت لهذه المنظومة دعماً نظرياً كلامياً لم تكن تتوفر على أدواته. وفي ظل النزوع الموروث للعقل العامي الأسهل تقبلاً لرؤية أهل الحديث، وبمساعدة العامل السياسي المتمثل في سلطة الدولة خصوصاً بعد انقلاب المتوكل «السني» تم تثبيت وتعميم الرؤية الأشعرية خارج دائرة الكلام (في الفقه والأصول)، الأمر الذي كان يعني تثبيت وتعميم نمط تدين أقل واقعية، ومن ثم اغترابي.

ومع ذلك حين نمعن النظر في الموقف الاعتزالي ذاته، فسنلاحظ أنه وإن كان الأكثر اعتداداً بالحضور الإنساني في المعادلة، معادلة الدين والاجتماع، بسبب الاعتبار الذي يسديه إلى العقل والفعل الإنسانيين (قدرة التمييز بين الحسن والقبيح، وقدرة خلق الأفعال)، وكان، من ثم، مرشحاً لإدراك الطبيعة الاجتماعية للتشريع، إلا أنه لم يصل إلى هذه المنطقة من البحث، بسبب بقائه داخل دائرة الموضوعات الكلامية التي انطلق منها، وبسبب تأثره في المراحل المتأخرة بالإشعاع السلفي على مستوى الفقه والأصول[363]. تكلم المعتزلة في علل ضرورية وراء الأحكام، وفي كونها ضرورية على الشارع، من جهة استهداف الخير (الحسن) أو صالح الناس، ولكن النقاش انصب على هذا الصالح من حيث هو فكرة ميتافيزيقية وفردية غالباً، لا من حيث كونه مصلحة اجتماعية نسبية ومتغيرة في الزمن. ولذلك لم يتطرق النقاش إلى فكرة إمكانية تغيُّر التشريع بتغير المصالح، رغم حضور مفهوم المصالح. أشير إلى هذا الموقف الاعتزالي رغم أن علينا قراءته في ضوء الطور العقلي الإنساني العام، الخاضع لاعتبارات الذهنية اليونانية، والذي لم يكن بعدُ مهيأً للحديث عن «المجال الاجتماعي» كمفهوم مستقل مقابل «للمجال الفردي» من ناحية، و«للمجال الديني» من ناحية ثانية.

ولكن المصالح الإنسانية تحضر في العملية التشريعية حضوراً ضرورياً، ما يعني أن الفقه، وهو المؤسسة التي تلعب دور المشرِّع في الحالة الإسلامية، لا يستطيع تجاهلها في الواقع وإن أنكرها نظرياً، فالعملية الفقهية في جوهرها هي عملية تشريع تخاطب الاجتماعي وتعمل فيه، فهو موضوعها

---

(363) كنموذج لهذا التأثير راجع النقاش حول الأصولي المعتزلي أبي الحسين البصري وكتابه **المعتمد** في كتابي **العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ**.

سواء كانت تمارس ذلك من خلال ترديد دلالة النص المباشرة أو من خلال الاجتهاد. وهذا في الواقع ما مارسه الفقه وقننته نظرية الأصول: فالقول بالإجماع هو إقرار بالاجتماع المحض، والقول بالقياس هو في المجمل إقرار بالغرض الاجتماعي للنص الذي تتمدد دلالاته إلى مساحات أوسع داخل الواقع. ومثلما يُظهر القياس ـ حسب اعتقاد القائلين به ـ أن الواقع يحتاج للنص ولا يستطيع وجوباً العمل إلا من خلاله فإن تقنيات القياس، في المقابل، تظهر أن النص لكي يؤدي هذا الدور التمديدي يحتاج إلى تحديد العلة المشتركة بين المصرَّح به في النص والمسكوت عنه في الواقع. مجرد الحديث عن العلة هو إقرار بمكنوز اجتماعي داخل النص يفسِّر الحُكْم المنصوص قبل تعديته[364]. ومن هنا يكون القياس آلية غير مباشرة من قِبَل العقل الفقهي للالتفاف على مقولاته النظرية التي فرضها على نفسه (مقولة أن ثمة شريعة نصية شاملة تستغرق كل تفاصيل الواقع). ولذلك علينا ملاحظة أنه في الفترة السابقة على تبلور مفهوم القياس (ما قبل الشافعي)، حيث تميزت العملية الفقهية بقدر أوفر من العفوية العملانية لم تكن هذه العملية تستند حرفياً أو بشكل منهجي ثابت إلى النصوص، كمصدر حصري للتشريع بالمعنى الأصولي اللاحق. لقد كرس الشافعي مقولة «النصوصية»، أي أن النصوص كافية لتغطية الواقع الاجتماعي جميعاً. «كل ما نزل بمسلم ففيه حكم لازم»[365]، ووجَّه سهام النقد إلى الممارسات الفقهية المبكرة التي لم تكن تؤسس أحكامها بشكل دائم على النصوص (يلزم هنا ملاحظة أن «النصوص» السنية لم تكن خلال هذه المرحلة قد وُجدت بعد بالمعنى الأصولي الاصطلاحي اللاحق)، انصرف النقد بالدرجة الأولى إلى منهجية

---

(364) وهذا واضح في النقاشات الأصولية المتنوعة والمكثفة حول العلة والحكمة والمناسبة، وهي تدور في جوهرها حول معنى المصلحة. للإلمام بمضمون هذه النقاشات يمكن على سبيل المثال مراجعة الغزالي: **المستصفى من علم الأصول**، وأيضاً **شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل** والجويني: البرهان في أصول الفقه. الرازي: **المحصول في علم الأصول**. الباجي: **إحكام الفصول في أحكام الأصول**. ابن برهان: **الوصول إلى الأصول**. الشيرازي: **اللمع في أصول الفقه**.

(365) راجع النقاش الموسع حول القياس في السلطة في الإسلام. العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ.

أبي حنيفة التي ستوصف لاحقاً «بالاستحسان» بحجة أنها تقوم على رأي غير مدعم بقرينة نصية. وهو اتهام سيتصدى له الأحناف اللاحقون، ليس بالدفاع عن صلاحية الاجتهاد من دون حاجة إلى افتعال النص أو التقيد بحرفيته، بل بإنكار أن يكون الاجتهاد قد تم أصلاًمن دون قرينة نصية. كان الأحناف، بدورهم، قد تأثروا بالإشعاع السلفي (الشافعي الأشعري) الذي طغى على الفقه والأصول في القرنين الثالث والرابع. استبقت النظرية مصطلح الاستحسان داخل أدبيات الأصول كآلية لاستدعاء المصالح بتقنية تتماشى مع المنظومة الشافعية. وأدخلته ضمن مباحث القياس بحيث يكون معناه: العدول عن الحكم الذي يقضي به القياس إلى حكم آخر يحقق مصلحة مستنبطة من نص أو من الإجماع أو من الضرورة. هذا الإدخال إلى كنف القياس يكشف عن ضرورة ربط المصلحة بدائرة النص كشرط لقبول الاجتهاد، فلا يجوز الاعتداد بأية مصلحة دافعة إلى حكم ما لم يكن استنباطها مستنداً إلى نص، وهذا مبدأ أساس في أصول الشافعي. ومع ذلك كان الواقع يفرض على الفقه ممارسة الاجتهاد استناداً إلى مصالح مستنبطة من الإجماع او من الضرورة، وكلاهما اجتماع محض[366]. فالمصلحة هنا لا تستند إلى قرينة

---

(366) كمثال لما اعتبر في أدبيات الفقه استحساناً مستمداً من قرينة الإجماع الحكم بصحة عقد الإيجار. فالقياس يفضي إلى إبطال عقد الإيجار لكون الأجرة تدفع على فترة ممتدة زمنياً، وهذا النوع من الدفع مخالف للشروط العامة لصحة العقود. ولكن عادة الناس الجارية في التعامل بهذا العقل تعتبر إجماعاً على صحته كاف لإبطال الحكم المستمد من القياس. وكمثال للاستحسان بالضرورة يشار إلى أن القياس يؤدي إلى الحكم بنجاسة المياه الموجودة في برميل إذا تنجّس بعض هذا الماء، ولكن نظراً إلى شدة الحاجة إلى الماء عند الضرورة يباح استخدام مياه البرميل لرفع المشقة أي يعدل عن مقتضى القياس بسبب الضرورة. من جانبي سألاحظ أن القياس يستخدم هنا في الحكم بنجاسة مياه البرميل (قياس بقية المياه على بعض المتنجس) وفي هذا إقحام لمفهوم القياس ناتج عن استبعاد المفهوم الطبيعي المباشر للماء القابل للاختلاط. وسألاحظ أيضاً أن مفهوم الضرورة مفهوم عام يطال كل محظور حتى ولو كان منصوصاً عليه صراحة، وهو بمعنى ما، مفهوم اجتماعي ومفهوم نصي معاً. أما الاستحسان الذي يستند إلى قرينة نصية فيضرب له كمثال: أن القياس يستدعي عدم صحة عقد العرايا (مقايضة كمية التمر على النخيل قبل نضوجها بما يعادل قيمتها من حبات تمر ناضجة وصالحة للأكل) بسبب الغرر المحتمل، ولكن يعدل عن مقتضى القياس هنا استناداً إلى حديث نبوي =

نصية، بل تستند مباشرة إلى العقل والواقع. وهي ممارسة فقهية كانت تجري تلقائياً قبل تبلور الأصول الشافعية، وظلت تجري بعد تبلور هذه الأصول، ولكن تم تقييدها بمماحكات تقنية تشترط الربط بينها وبين نص. وكانت «النصوص» قد توافرت بشكل لافت بعد تنصيب الروايات في موقع السنة. ما يتم تجاهله هنا هو أن النص ذاته اجتماعي أصلاً حين يتعلق بالتشريع، وأن جانباً كبيراً من هذه النصوص من صناعة الفقه والحاجة الاجتماعية.

ضمن ممارسات الفقه العفوية السابقة على تكوُن النظرية الأصولية، تبرز اجتهادات مالك التي لا تستند إلى دليل نصي، بل تقوم مباشرة على مصلحة مستنبطة من الواقع، وبسبب افتقارها إلى الدليل النصي يُشار إليها بالمصلحة المرسلة. لاحقاً وتحت ضغوط النظرية سينفي المالكية هذه «التهمة» عن مالك مؤكدين أنه لم يكن يصدر في اجتهاده إلا عن نص أو قرينة نصية. لكن وتحت ضغوط الواقع ستعود النظرية ـ في جانب منها ـ إلى القبول بمبدأ «المصلحة» على أن تكون منضبطة بعدد من الشروط، وكما يفهم من مناقشات الغزالي في المستصفى تدور هذه الشروط حول معاني ثلاثة أساسية هي: أولاً: أن تكون المصلحة كلية تخدم الحاجات العامة للأمة أو جمهور المسلمين، وثانياً: أن تتعلق بالضروريات الأساسية أو بالمقاصد الضرورية التي تهدف الشريعة إلى حمايتها وهي بحسب الغزالي الحياة، والمال، والعقل، والنسل، والدين. وثالثاً: أن تكون المصلحة يقينية أي مقطوعاً بتحققها في الحكم وفي

= يبيح مثل هذا النوع من التعامل. الاستحسان هنا هو، في الواقع، إعمال الاجتهاد في التوفيق بين نصين متناقضين الاول يحظر الغرر والثاني يبيح العرايا وهي نوع من الغرر. أي الاختيار بين حكمين استناداً إلى مصلحة مستمدة من الواقع. ما لا يتنبه له العقل الفقهي إجمالاً هو أن الاختلاف في الأحكام هنا ناتج عن طبيعة الواقع التفصيلي المتعددة المستويات، الامر الذي يجعل الاختيار ضرورياً، وهو مسألة تتعلق بالواقع. ولذلك فالاستحسان أوسع من أن يكون حجة فقهية لصقية بالقياس كما ينظر إليه غالبية الأصوليين. الاستحسان لصيق بالنص ذاته، أي نص، وكل نص لا يفهم إلا بالاستحسان. ومن هنا فالقول بالاستحسان كآلية مستقلة (متأخرة) أمر ينمّ عن اضطراب أصولي ناجم عن تضارب الواقع مع الرؤية الشافعية الأشعرية. راجع في مفهوم الاستحسان عموماً الشيرازي، **اللمع**، ج2. والسرخسي، **الأصول**، ج 20.

الواقع[367]. وكمثال تقليدي للمصلحة التي تتوافر فيها هذه الشروط الثلاثة يشار إلى ما يعرف بالترس وهو الحالة التي يتخذ فيها جيش العدو بعض المسلمين كترس (ذرع) لمنع هجوم جيش المسلمين. فالامتناع عن مهاجمة العدو حماية لبعض المسلمين سيؤدي إلى هزيمة المسلمين أو قتل عدد كبير منهم، حينئذ تجيز المصلحة مهاجمة جيش العدو ولو أدى ذلك إلى قتل القلة المسلمة التي يتدرّع بها العدو، فالمصلحة هنا عامة (تتعلق بالأمة)، وتهدف إلى حماية المقاصد الضرورية (الحياة والدين)، ويقينية.

يشير هذا المثال في واقع الأمر إلى حالة ضرورة. والضرورة حكم يمكن رده بسهولة إلى النص القرآني مثل «إلا ما اضطررتم إليه»، ويبقى تقدير المصلحة أمراً يتعلق بالواقع في صدد كل مسألة معروضة على حدة. ما يناقشه الفقه هنا هو «المصلحة» الفرعية المتعلقة بواقعة لها حكم منصوص، وليس المصالح بالمعنى الكلِّي الذي يناقش صلاحية التشريع عند غياب النص، وصلاحية التشريع بما يخالف النص، أي تغيير التشريع عند تغير المصالح، فمخالفة النص عند الضرورة لا تغيّر من الحكم المنصوص، فقتل المسلمين يظل مؤثماً وإن أبيح في هذه الحالة بسبب الضرورة، وشرب الخمر يظل مؤثماً في ذاته وإن أبيح بسبب الضرورة.

إذاً فالنظرية الأصولية لا تمنع فقط من صلاحية التشريع بما يخالف النص، بل تمنع أيضاً من التشريع دون استناد إلى نص، وهو ما يعادل القول بمنع التشريع عند عدم وجود نص، فبما أن النصوص ـ نظرياً ـ عالجت كل شيء فليس ثمة مصلحة غير منصوصة، وكأن على المصالح أن توجد حسب مقاس النصوص، أو كأن على الواقع أن يقع وفق المنصوص، وهذا مخالف للواقع. فما الحل؟ الحل، بحسب الشافعي في القياس على النصوص باعتباره الوسيلة الوحيدة للاجتهاد في الوقائع غير المنصوصة، فالنصوص التشريعية (بما في ذلك الروايات) تستطيع تغطية الوقائع أو المصالح الجديدة عن طريق تعدية العلة أو

---

(367) راجع الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، ج 1، ص 284 وما بعدها. وانظر أيضاً الشوكاني، **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول**، 241، 242. وابن برهان: **الوصول إلى الأصول**، ج 20، ص 286 وما بعدها. حيث تدور الشروط حول ربط المصلحة (العامة) بقرينة نصية أو مبدأ فقهي كلي في ما يشار إليه بالمناسبة والاعتبار.

الشبه. هذا التصور الذي أطلقه الشافعي في القرن الثاني وقننته النظرية في القرن الثالث، يمكن تفهم خلفيته المعرفية والاجتماعية: فالواقع الذي عايشه الشافعي وانطلقت منه النظرية ظل مشابهاً في الجملة لواقع النص الأول. فرغم التطورات الفرعية التي نتجت عن حضور الإسلام وتداعياته السياسية والديموغرافية، بقيت هياكل الاجتماع الكلية التي صدر عنها النص على ما هي عليه بوجه عام (لم تبدأ هذه الهياكل في التغير قبل العصور الحديثة مع تبلور الرأسمالية الصناعية، ومنهجية التفكير العلمي)[368]، وفي ظل هذه الوضعية تبقى المصالح الاجتماعية إجمالاً داخل مجال النص إما بمنطوقه المباشر أو بالقياس عليه. ومع ذلك فقد أثبت الواقع أن القياس لم يكن كافياً لتقديم تغطية «نصية» لجميع الوقائع، فجرى الاعتراف ـ لدى جانب من النظرية ـ بمصطلح المصلحة المرسلة مع تقييدها بشروط تقنية تخفف من حدة التناقض مع المقدمات الأشعرية الشافعية. وهكذا يمكن القول بأن التحدي الذي واجهته النظرية الفقهية من قبل التطور الاجتماعي في عصر التدوين كان جزئياً، ولذلك أمكن لها تجاوزه من داخل مصادراتها التقليدية من دون مشاكل منهجية كبيرة. ولكن التحدي الحقيقي سيأتي مع التطور الجذري في الهياكل الكلية الذي سيفتح آفاق الاجتماع على مصالح غير قابلة للحصر، أو للانضواء تحت منطوق النصوص أو عللها القياسية، الأمر الذي يضع المسألة بكلّيتها خارج إمكانات النظرية وآلياتها التقليدية.

ـ 4 ـ

على أن مفهوم المصلحة سيعود ليفرض ذاته على النظرية في صيغة أكثر صراحة، من خلال الرؤية الأصولية التي قدمها أبو إسحاق الشاطبي في القرن الثامن الهجري. في هذه الرؤية تجاوز الشاطبي مصادرات الكلام الأشعرية وكشف عن منهجية نظرية كلية ذات نَفَس عقلي، قياساً إلى منهجية الشافعي الجزئية ذات الطابع اللغوي. لم يقرأ الشاطبي المصلحة البشرية كمعطى كلامي مقابل للإرادة الإلهية، بل كموضوع تشريعي تنصبّ عليه هذه الإرادة، فالشريعة

---

(368) في بيئة إنتاج الفقه المباشرة ظلت البنى الاقتصادية رعوية وريعية، والبنى الاقتصادية قبلية وعشائرية، والبنى العقلية أسيرة لمثالية التفكير اليوناني السابقة على التجربة. انظر المباحث الأولى من الفصل الثاني.

بحسب الأصل «وجدت لمصلحة العباد»[369]. وهذا في حد ذاته مبدأ نصي، يمكن الاستدلال عليه، لا من نص واحد بعينه، بل بالاستقراء الكلي للنصوص.

يمثل الاستقراء الكلي ضلعاً أساسياً في نظرية الشاطبي الأصولية، فالجمع بين النصوص الجزئية يؤدي، بالتواتر المعنوي، إلى إنتاج مبادئ عامة يسميها «الكليات الشرعية»[370]. وهي يقينية في ذاتها وفي نسبتها إلى الشريعة، أي نصية رغم عدم وجود نص جزئي صريح يشير إليها. ومن هذا الطريق أثبت الشاطبي المصالح الخمس الكلية (النفس، والمال، والنسل، والعقل، والدين) كمقاصد ضرورية للشريعة رغم أن هذا المعنى لم يرد في منطوق نصّي صريح. واعتبر الشاطبي أن هذه المصالح الضروية التي تهدف الشريعة إلى التأكيد عليها وحمايتها تبرر جميع الأحكام الشرعية، وبالتالي فهي بمثابة علّة كلية يمكن القياس عليها. فإذا ما برزت مصلحة اجتماعية تستدعي تشريعاً جديداً (لا يتضمنه نص) يصح اعتماد هذا التشريع ما لم يكن مناقضاً لأحد المقاصد الخمس الكلية. هنا يتم الاستغناء عن آليات القياس الشافعي الجزئية التي تشترط قياس المسكوت عنه على نص جزئي محدد أي على علة جزئية، وبعبارة أخرى لم يعد القياس ملزماً، بل يمكن النظر مباشرة في المصلحة من جهة توافقها مع الكليات الضرورية أو مقاصد الشريعة.

ولكن مقاصد الشريعة لا تقتصر على حماية المصالح الضرورية، بل تستهدف أيضاً حماية المصالح التكميلية أو «الحاجيات»، وكذلك المصالح التجميلية أو «التحسينيات». ومن خلال هذا التصنيف الذي استخدمه الغزالي في القرن السادس تصدى الشاطبي لتفسير التناقض الذي يظهر أحياناً بين الضروريات الكلية وبين النصوص الجزئية. فرغم القول بيقينية المبادئ الكلية المستنبطة بالاستقراء، يلزم التسليم بيقينية النصوص الجزئية المخالفة لهذه

---

(369) هنا اضطرت النظرية ـ جزئياً ـ للاعتراف بوسائل اجتهاد خارج القياس، وللإقرار بجواز استنباط المصلحة ولكنها قرنت ذلك بشروط تضمن أن يظل هذا الاستنباط دائراً في فلك النص أو القرينة النصية. فثمة تحرج من اتهام النص الإجمالي بالقصور في حالة الاعتراف الكامل بمصلحة غير نصية. وهكذا فنحن حيال إشكالية تحكمية ناتجة عن مقولات النظرية ومصادراتها الأولية.

(370) الشاطبي، **الموافقات**، ج 20، ص 3.

المبادئ، ولا يجوز استبعاد الجزئي المناقض لكلية بسبب هذا التناقض لأن المفترض أن هذه النصوص الجزئية لم ترد عبثاً من قِبَل الشارع، بل وردت ـ بدورها ـ لعلة مصلحية قد تكون حماية كلية أخرى أو حماية جانب من الكلية ذاتها، فالحكم بالقتل قصاصاً يعارض المبدأ الضروري الذي يقضي بحفظ الحق في الحياة، ولكنه في المقابل ضروري لحفظ هذا المبدأ ذاته من خلال التخويف بالردع، والحكم بإباحة العرايا والسلم عموماً يعارض مبدأ حفظ المال بسبب الغرر أو عدم الضمان، ولكنه في المقابل كان مطلوباً للتكيف مع متطلبات الحياة الاقتصادية في مجتمع المدينة. ومن هنا فالأحكام التي جاءت بها الشريعة لا تخرج عن هذه المراتب الثلاث الضرورية والحاجية والتحسينية، والجزئيات لا تقوض الكلية، فغالبية الجزئيات تعادل الكلية في الخلاصة النهائية، بما أن الجزئيات المخالفة لم تصل إلى حد تشكيل كلية أخرى[371].

ندرك الآن بوضوح أن الشاطبي كان يصدر في القرن الثامن وفي الأندلس، عن مناخ عقلي واجتماعي متطور ومختلف نسبياً عن مناخ القرنين الثالث والرابع، الذي صدرت عنه النظرية في المشرق، وندرك أن الشاطبي خطى بالعقل الأصولي خطوة خارج الشافعي، مكّنته من الحديث عن روح الشريعة وأهدافها الكلية، ورفعت سقف الضوابط التشريعية من حرفية النص الجزئي إلى فحوى المبادئ العامة وهو سقف يستدعي نوعاً من الاجتهاد العقلي الاجتماعي الصريح. ولكن الشاطبي ظل محتفظاً بلازمة العقل الديني التقليدية التي تؤمن نمطياً بأزلية المضمون النصي وأبديته، بما في ذلك التشريعات الجزئية، ولذلك فإن توسيع دائرة الاجتهاد على أساس المصلحة كما قدمه الشاطبي ظل نسبياً. فهو يوفر حلاً لمشكل التشريع عند عدم وجود نص، ولا يقدم حلاً لمشكل التشريع بما يخالف نص. وهذا المشكل الأخير مفروض بحكم التطور، بل هو المشكل الحقيقي الذي يقابل نمط التدين السائد، فسؤال التطور ـ وقد تناولت ذلك في الفصل التمهيدي ـ لا يطرح ذاته في مواجهة الأحكام المستنبطة بالاجتهاد الفقهي فحسب، بل أيضاً في مواجهة الأحكام المنصوصة لأن كليهما كان يصدر عن ظرفه الزمني الاجتماعي.

لم يناقش الشاطبي «المصلحة» كمعطيات (متغيرة) بل كمفهوم مصمت أو

---

(371) **الموافقات**، السابق، ص 4.

قِيَم (ثابتة) فكأنه كان في الحقيقة يربط مقاصد الشريعة بالقِيَم لا بالمصالح. فالمصالح هي تجليات واقعية للقِيَم وليست هي القِيَم. المصالح متغيرة فيما القيم ثابتة أو ثابتة نسبياً. فالكليات الضرورية في حفظ الحياة والمال والنسل والعقل تظل ثابتة ومطلوبة الحماية في جميع الأنظمة العقلية والأخلاقية، ولذلك فالمشكل ليس هنا، بل في تمثلات هذه القِيَم في الواقع الاجتماعي، أي في المصالح المتغيرة.

ولذلك، فإن نظرية الشاطبي تظل في النهاية نظرية تفسيرية، أعني تؤدي إلى تبرير الشريعة التفصيلية كما هي عليه، وإن بآليات فوق شافعية، ولكنها غير كافية لمواجهة شافية مع مشكل التطور.

الفصل الثاني

النص في سياق التطور

تضخم البنية الدينية

الدين والتديّن

سؤال التطور

في الفكر الاجتماعي المبكر (من كونت إلى ماركس ودوركايم وفيبر) ساد الاعتقاد بأن المواجهة مع سؤال التطور ستؤدي حتماً إلى زوال الدين؛ فبحسب كونت، سيتمكن التقدم العلمي، وهو المرحلة الأخيرة من مراحل التطور البشري من معالجة الأسئلة الكبرى في الطبيعة والاجتماع، التي كان الدين يتولى تقليدياً الإجابة عنها. سيشبع العلم الحاجة البشرية القديمة إلى معرفة موحدة عن العالم والإنسان. ثمة مستويات ثلاثة للكائن الإنساني: بيولوجي، وعقلي، واجتماعي، وكما أمكن الوصول إلى قانون كوني ثابت يفسر التطور البيولوجي يمكن الوصول إلى قانون مماثل يفسر التطور العقلي في علم النفس والتطور الاجتماعي في علم الاجتماع. انتهى كونت إلى قانون موحد لتاريخ المجتمع البشري يسميه قانون الحالات الثلاث، بمقتضاه: يتطور المجتمع انطلاقاً من مستوى أول «لاهوتي أو خرافي أو وهمي»، إلى ثان أوسط «غيبي أو مجرد»، إلى ثالث نهائي يتوج بانتشار العقلانية العلمية، ففي المرحلة الأولى شاعت الرؤى اللاهوتية في المجتمعات بشكل عام، حيث ينبني المجتمع على نظام يستمد وجوده من كائن إلهي متعالي، ويستند النظام الاجتماعي على نظام فوق ـ اجتماعي، في حين تتميز المرحلة الثانية بالتوجه لتفكيك المكون الواقعي في حدود ميتافيزيقية، أي في ضوء المبادىء الفلسفية المجردة، في غياب الاستناد إلى كائن أعلى أو على الألوهية، يفتش الناس عن تفسير موحد للكائن لا يتجاوز العالم، بل انطلاقاً من عناصر بسيطة حاضرة في الطبيعة (الماء، النار، التراب، للتذكير ببعض المبادئ الأولى L'arché لفلاسفة اليونان القدامى، ومن هنا جاءت فكرة تأسيس النظام الاجتماعي على نظام الطبيعة، أما في المرحلة الأخيرة من التطور فهيمن حدث المعرفة العلمية التي تكشف عبر ملاحظة الوقائع الوضعية قوانين عمل

الطبيعة والمجتمع. لا شيء يبقى في ضباب المعرفة الدينية أو المعرفة الغيبية الميتافيزيقية»[1].

وفقاً لهذا التحليل تمثل الفلسفة نقلة نوعية في مسار التطور البشري، تنطوي على تغيير جذري في آليات التفكير، ويفترض من ثم أن تشكل تحدياً حقيقياً للدين، ومع ذلك لم تشهد المرحلة الفلسفية تقلص الظاهرة الدينية، بل على العكس شهدت ظهور الديانات التوحيدية الثلاث، وبدلاً من أن تطرح ذاتها بديلاً عن الإيمان من خلال تقديم جوابات عقلية عن أسئلة الطبيعة والاجتماع، تقاسمت مع الدين النظر في موضوع الألوهية، وتديَّن قطاع منها، فيما قدم القطاع الآخر إسناداً عقلياً غير مباشر لفكرة الإيمان بالله.

في المرحلة الثالثة، ومع جسامة التطور في الهياكل الكلّيّة بما في ذلك منهجية التعقل التي نقلت التفكير في الدين إلى خارج الأطر التقليدية للاهوت والميتافزيقا، ظلت فكرة الدين حاضرة وبقوة: ثقافات التديّن التاريخية واصلت تمددها وانتشارها على نطاق واسع، ليس فقط داخل الأوساط العامية، بل داخل القطاعات التي تنتمي إلى التفكير العلمي، وعادت إلى التعبير عن ذاتها من خارج المؤسسة الرسمية في أشكال أكثر تشدداً، فيما أبدت المؤسسة الرسمية مرونةً لافتة أسفرت عن عملية إعادة تكييف جزئية مع الهياكل المتطورة.

وكان من الواضح أن عملية إعادة التكييف تنصَبُ أساساً على المسائل ذات الطابع التكليفي (التشريع) وبعض فرعيات الطقوس الشكلية، مع العودة إلى التركيز على الفكرة الكلّيّة لمبدأ الإيمان الإلهي وليس الجدل في تفصيلات اللاهوت. وهو ما يعني أن التحدي الذي مثله سؤال التطور كان موجهاً بالأساس إلى الشق الاجتماعي المتغير بطبيعته، أي إلى الشق الذي صنعه تاريخ التديّن، وليس إلى الشق الإيماني الأخلاقي الذي يمثل جوهر الدين. وإلى هذا الشق الأخير ترجع الصلابة التي أبدتها الديانات التاريخية.

الفكر الاجتماعي المعاصر، المنغمس حالياً في النقاش حول «عودة المقدَّس» شرع في الجدل حول صحة «المسلَّمات» التي أطلقها الاجتماعيون الكلاسيكيون عن التلازم العكسي بين التطور وحضور الظاهرة الدينية: جرى

---

(1) أكوافيفا، سابينو، **علم الاجتماع الديني، الإشكالات والسياقات**، روما 1996. ترجمة عز الدين عناية، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، 2011، ص 30 ـ 33.

رصد تواصل الظاهرة على المستوى العامي الذي تمثله المؤسسة الرسمية (الكنيسة المسيحية، والفقه الإسلامي)، ورصد صور التجمع الجديدة التي تعمل من خارج إطار المؤسسة في شكل حركات سياسية، والتي يتعدد ظهورها في سياقات اجتماعية وثقافية متباعدة، كما جرى رصد الانبعاث المتأخر لمفهوم التديّن الذاتي كتجربة اهتداء خاصة تصدر عن الحِسّ الفردي، وهو المفهوم الأكثر أصالة في المضمون الكُلّي للدين، والذي تم تغييبه عمداً عبر تاريخ التديّن الطويل، بفعل المؤسسة الدينية، التي فرضت وصايتها منذ البداية على مملكة الدين، وساهمت مع مؤسسة الدولة في تكريسه كرابطة جماعية.

ونتيجة لذلك يبدو الدين من وجهة النظر الوضعية كما لو كان متراجعاً وثابتاً في الوقت ذاته أمام حركة الاجتماع المتغير. في واقع الأمر ثمة شقان للظاهرة؛ الأول: لم يستطع الصمود في وجه تطور الاجتماع، وهذا يعني أنه من ذات طبيعة الاجتماع، والثاني: تمكّن من الصمود، وهذا يشهد لمقولة أنه من غير طبيعة الاجتماع. الشق الأول هو الشق الاجتماعي من البنية الدينية، أي الشق الذي أُلحق بمنطوق الدين بفعل التديّن، بينما الشق الثاني هو الشق الإيماني الأخلاقي الذي يمثّل الجوهر المطلق للدين، أي الشق القادم من خارج الاجتماع. الذي تراجع أمام التطور هو التديّن (الاجتماعي التاريخي بطبيعته)، وليس الدين (الإيماني الأخلاقي بطبيعته)، والذي نشعر بأنه يعمل بشكل غريزي في الطبيعة البشرية. وهذه العبارة الأخيرة تعني أنه سابق على الاجتماع الأمر الذي سيفضي - بالضرورة - إلى استدعاء حساسية الروح الفردي أو التجربة الذاتية لتكون المصدر الأصلي للإيمان الديني، والضامن الأخير لبقائه، دون الأشكال الاجتماعية التي كرّستها المؤسسة وظلت على الدوام تشكل سلطة ذات طابع قهري يضغط على خصوصية الروح، ويحد من دفء التجربة.

هذه التفرقة بين الدين (الجوهري الثابت) والتديّن (العرضي المتغير) هي وحدها التي تستطيع رفع التناقض البادي في انزياح الظاهرة الدينية وتقهقرها أمام الهياكل الكلّيّة المتطورة في العصور الحديثة، من ناحية، وفي ثبات هذه الظاهرة وتمددها على الرغم من هذه الهياكل، من ناحية أخرى. بالنسبة إلى العقل الديني «السلفي» لا شيء في البنية الدينية يرجع إلى الاجتماع، وبالتالي لا معنى للحديث عن فارق بين إلهي جوهري، واجتماعي عرضي، أو عن فارق بين الدين والتديّن، ثمة شيء واحد جوهري مطلق وثابت. في مقابل ذلك،

وبالنسبة للعقل إلى الوضعي «السلفي» لا شيء في البنية الدينية يأتي من خارج الاجتماع، وبالتالي لا معنى للحديث أيضاً عن اجتماعي متغير وإلهي ثابت، أو عن فارق بين الدين والتديّن، ثمة شيء واحد نسبي ومتغير.

بالنسبة إلى ماركس لا يمثل الدين ظاهرة اجتماعية خالصة فحسب، بل هو ظاهرة اجتماعية «ثانوية» ليس لها أي استقلالية ضمن السياق الاجتماعي، بل تجد تفسيرها دائماً انطلاقاً من ظاهرة أخرى (اقتصادية، سياسية، اجتماعية). لم يسبغ ماركس على الدين دوره الوظيفي الذي أقرّ به كونت ودوركايم وهو مساهمته في بناء الوعي الجمعي والمحافظة عليه، أي في إنشاء البناء الاجتماعي ذاته عن طريق خلق الوفاق، فكل ما يمكن للدين أن يقوم به هو «إما أن يتولى مهام تبرير نظام اجتماعي قائم على التراتبية بإضفاء مشروعية على مختلف تحولات السلطة المادية والرمزية، وإما يعوِّض، في غياب شيء آخر، اللغة السياسية للطبقات الاجتماعية الخاضعة، التي ترنو للانعتاق من أوضاع القهر التي تجد نفسها فيها أو ترى أنها ستنتهي إليها»[2].

نقلت الماركسية عن فيورباخ (ت 1872م) مفهوم الاغتراب الديني الذي يقول بأن البشر هم الذين صنعوا فكرة الألوهية، فألزموا أنفسهم بالخضوع لقوة خارجية مفارقة لذواتهم، وبسبب ذلك صار من الصعب عليهم تغيير النظام القيمي الأخلاقي الذي أقاموه بأنفسهم. وربط ماركس بين هذا المفهوم وفكرة الاغتراب الاقتصادي الناشئ عن الرأسمالية، فلم ير في الدين أكثر من غطاء أيديولوجي يستر الاغتراب الاقتصادي سواء من قبل الطبقات المهيمنة التي توظّفه بشكل تبريري، أو من قبل الطبقات المقهورة التي توظفه في الاحتجاج أو في التعويض.

أما ماكس فيبر ـ الذي ينطلق بدوره من داخل التفسير الاجتماعي الخالص للدين ـ فيقر باستقلالية الموضوع الديني ضمن السياق الاجتماعي. وهو يقدم من

---

(2) كنموذج للمراجعات المعاصرة حول علاقة الدين بالتطور، انظر:

P. Berger, *A Far Glory*, MacMillan Press, New York, 1992.

J. Casanova, *Public Religions in the Modern World*, University of Chicago Press, Chicago, 1994.

هذه الزاوية طرحاً وظيفياً للدين أوسع من الطرح الذي قدمه كونت ودوركايم؛ فالدين لا يؤدي فقط، دور اللحمة الاجتماعية اللازمة لقيام المجتمع (النظام الاجتماعي)، بل يؤدي أيضاً دور المثير القادر على إحداث التغير والتطور الاجتماعي. في هذا السياق قدم فيبر أطروحته عن التجانس بين الرأسمالية وحركة الإصلاح البروتستانية خصوصاً عند كالفن. احتوت الكالفينية، بحسب فيبر، على تأصيل عقلاني للأخلاق المسيحية يتلاءم مع الخصائص العقلانية للاقتصاد الرأسمالي (علاقة الوسائل/ الغايات، علاقة الإدخار/ الاستثمار، علاقة الربح/ إعادة الاستثمار)، اهتم فيبر بالقدر والورع كمفهومين أساسيين لتطوير روح الرأسمالية بعد عقلنتهما من قبل كالفن الذي ربط بين المبدأ الأخلاقي وبين ممارسته عملياً كفعل دنيوي (يجري داخل العالم) فالله يتعبَّد الناس بالطاعة من خلال السلوك أي الفعل الاجتماعي، والطاعة تنطوي على تنازلات عاجلة مقابل الوعد بمكافآت آجلة، وهو ما يعني أن المؤمن يجري عملية تقويم لحساب المنافع تشبه عملية حساب الربح والخسارة. وبسبب حضور هذه الأخلاق الاقتصادية المعقلنة كانت الجوانب الأكثر إيجابية في نشأة الرأسمالية واستقرارها أوضح حضوراً في المناطق البروتستانية من أوروبا، وبسبب غيابها واجهت الصيغة الرأسمالية ـ وفقاً لفيبر ـ عراقيل تطور، في السياقات الدينية الأخرى كالإسلامية، والهندوسية، والبوذية[3].

---

(3) اكوافيفا، السابق، ص 57. وفي علاقة الدين بالطبقات المقهورة (نظرية الحرمان، ونظرية الاحتجاج).

انظر:

J. Beckford, *The Trumpet of Prophecy: A Sociological Study of Jehovah's Witnesses*, Basil Blackwell, Oxford, 1975.

وانظر أيضاً في تفسير هذه العلاقاة من خلال نظرية التنافر المعرفي:

L. Festinger, *A Theory of Cognitive Dissonance*, Row & Peterson, Evanston, 1957.

قدم انجلز تحليلاً طبقياً للإصلاح البروتستانتي في كتابه **حرب المزارعين الألمان**، فجماعة الأنابتستي (الذين رفضوا تعميد أطفالهم) كانت تعبر ـ بلغة دينية ـ عن حركة احتجاج سياسية معارضة للقهر الاقتصادي والاجتماعي الذي كانوا يعانون منه داخل المجتمع الإقطاعي.

بالطبع يدرك فيبر أن الرأسمالية أسبق من كالفن، كما يدرك أن القدر والورع كمفهومين مسيحيين ليسا من خصائص الكالفينية، وليس من المؤكد أن كالفن كان أول من صرَّح بأن الجزاء الأخروي يتم تحصيله عبر الفعل الدنيوي (الاجتماعي). الإضافة المؤثرة التي يمكن تنسيبها إلى كالفن في هذا الصدد هي تقديمه لتبرير «ديني معقلن» لفكرة الربح كنجاح دنيوي يعبر عن نعمة الرب لا يتعارض مع الكتاب ومطابق لروح الرأسمالية. وفي ظروف الكساد الاقتصادي التي كانت تمر بها مدينته، قدم كالفن تبريراً دينياً صريحاً لسعر الفائدة، متجاوزاً في تفسير الربا الصورة التقليدية للمرابي المستغِلّ مقابل مقترِض فردي مقهور. العنصر الفاعل هنا هو التوقيت الذي صادف حاجة الرأسمالية إلى إسناد أخلاقي لا مصدر له غير الدين، «فالعملية التي تنسب لكالفن في قبوله الاقتراض بالفائدة لا تكفي لأن تجعل منه صانع الرأسمالية الحديثة. فتسيير مدينة تجارية مهددة بإفلاس عام وببطالة مزمنة كان جل اهتمام هذا المصلح، متجهاً في ذلك نحو إرساء مجد الله. فوافق بنوع من الحكمة السياسية على صوغ موقف مسيحي جديد أمام المال. ولتشجيع الصناعات الأساسية في مدينته لم يعتبر أن العيش في سعة هو في حد ذاته أمر مكروه، بل الجشع هو الأمر المعيب دائماً»[4].

---

(4) في عمله المعروف حول **الأخلاق الاقتصادية للديانات الكبرى** ناقش فيبرست منظومات دينية: الهندوسية، والبوذية، والكنفشيوسية، واليهودية، والمسيحية والإسلام. وكإجراء طبيعي انصب اهتمامه الأول على المسيحية كما يظهر من دراسته الكلاسيكية **الأخلاق البروتستانية وروح الرأسمالية**. وفي الواقع واجه فيبر صعوبات منهجية في تعميم النموذج البروتستانتي الأوربي على السياقات الدينية الأخرى التي لم تتم الإحاطة بها بالقدر الكافي. ضمن هذه السياقات يعلل فيبر تخلف النموذج الرأسمالي في المنطقة الإسلامية بغياب تأصيل أخلاقي اقتصادي معقلن، دون أن يضيف إليه تأخر التطور في الهياكل الاقتصادية والاجتماعية، التأصيل الأخلاقي الاقتصادي الذي أنشأته البروتستانية الكالفينية وجد في الواقع تحت ضغط الرأسمالية الصناعية أي نتيجة لتطور مادي في الهياكل الاقتصادية والاجتماعية سابق على كالفن. بوجه عام ليس ثمة فوراق جذرية في التصور الاعتقادي الأخلاقي بين الديانات التوحيدية الثلاث من جهة الموقف المتداخل أو المزدوج حيال المال والعمل الدنيوي. الفوارق تكمن في السياقات الاجتماعية الاقتصادية، ومن ثم الثقافية. في التناول النقدي لمفهوم فيبر عن الأخلاق الاقتصادية وتعميمه خارج أوروبا انظر: S. N. Eisenstadt, *Some Reflections on the Significance of Max Weber's Sociology of Religions for the Analysis of*=

ولكن علينا النظر إلى الوجه الآخر من المسألة وهو أن الرأسمالية التي انتجها التطور الصناعي كنظام اقتصادي اجتماعي هي التي فرضت على المسيحية ـ من خلال كالفن ـ أن تظهر ضرباً من المرونة التشريعية كي تتوافق مع هذا النظام الجديد. هنا يبدي الدين، أو بالأحرى التديّن، استجابة صريحة للمثير الاجتماعي تسمح بتمرير إرادة التطور أو استكمال دورتها.

يقر فيبر بهذا الوجه الآخر، ويتحدث عن تفاعل متلازم بين التطور الديني والتطور الاجتماعي. كل تطور اجتماعي يخلق تطوراً دينياً، كما أن كل تعددية في البنى الاجتماعية تفرز تعددية في الرؤى الدينية، فأنماط التديّن تختلف باختلاف الطبقات الاجتماعية والانتماءات المهنية، التي تبصم رؤية أفرادها ببصمتها الخاصة (الفرسان، المزارعون، القساوسة، العسكريون، الحرفيون، رجال الفكر). قارن فيبر بين التصور العملاني الذي تبنته البرجوازية الأروبية والقائم على زهد إيجابي نشيط يعتد بالعمل كسلوك نافع ومستحب من الله، أي يمارس التديّن من خلال الفعل الدينوي، وتصور النبلاء المثقفين الذي يمارس التديّن من خلال التأمل الداخلي في الله كوجود مثالي محض. ولاحظ بشكل إجمالي أن التصور الأول ساد في الغرب المسيحي والشرق الأوسط الإسلامي، بينما هيمن الثاني على طابع التديّن الهندي، وبدرجة أقل الصيني.

وفقاً لفيبر، الدين، كله، فعل اجتماعي يمكن الإلمام به وفهمه من خلال التصنيف البياني لعلم الاجتماع الديني الذي يستطيع استيعاب الظاهرة الدينية دون حاجة إلى البحث في المحتوى الموضوعي للدين الذي يمثل مادة ميتافيزيقية غير قابلة للاستقصاء. فيبر هنا يسير على خطى التنظير الكلاسيكي لكونت ودوركايم رغم تجاوزه لهما موضوعياً. ورغم كل ما بذل لا مَفَرّ من الاعتراف بأن ثمة شقّاً في الظاهرة يصعب إدراجه تحت منهج البحث التصنيفي البياني، ما يشي بأن من الصعب وصفه بأنه اجتماعي. هذا الشق يتصادف أنه الجوهري في الدين. وهذا ما عنيته في إشارات سابقة بأن المجهود الرئيسي لعلم الاجتماع في المجال الديني انصبّ في الحقيقة على التديّن وليس على الدين في ذاته. وذلك بسبب الإصرار على إنكار هذه التفرقة، وهو موقف مشابه

= *Non-European Modernity*, Archives de sociologie des religions, 23, 1971, pp. 29-52.

لموقف العقل اللاهوتي التقليدي الذي ينكر التفرقة من منطلق معاكس.

في تفسيره لآلية فعل الدين في عملية التغيير الاجتماعي يقدم فيبر تحليلاً «مختلفاً» يعوِّل فيه على الدور الفردي، فالدين يؤدي هذه العملية من خلال الكاريزما الشخصية للقائد الديني (النبي أساساً أو صاحب السمات النبوية من خلفائه) الذي يتمتع عادة بمواهب توفر له القدرة على قراءة علامات التاريخ والتعبير عنها قبل حدوثها. فكل رسالة دينية تحمل تغييراً اجتماعياً نضجت شروطه في الواقع من دون أن تظهر نتائجه، وبالتالي فكل قائد ديني كان يستشرف التطور الذي صنعته سلفاً حركة الاجتماع ويستبق الإعلان عنه. منح فيبر هذا المفهوم أهمية محورية في تحليله لعلاقة الدين بالتطور، وفسَّر من خلاله تولد حضارتين كبيرتين كالمسيحية والإسلامية، وناقش، في السياق ذاته، مرحلة التديّن اللاحقة على غياب المؤسس الكاريزمي الأول، حيث يتحول الدين من حالة التجديد والحيوية الخلاقة، إلى حالة من الثبات يتجمد فيها الدين في شكل مؤسسات تفرض قوالب تنظيمية قارة على الحياة الاجتماعية، وهي الحالة التي يسميها فيبر بـ«الرتابة الكاريزمية»، فعوضاً عن الكاريزما الشخصية للمؤسس حلت مؤسسة الكنيسة الكاثوليكية محل المسيح، وحلت الكاريزما الوراثية لمؤسسة آل البيت محل الرسول في الإسلام الشيعي، (أدت هذا الدور في الإسلام السني مؤسسة الدولة المدعّمة بسلطة الفقه أو مؤسسة الفقه المدعمة بسلطة الدولة).

في هذا التحليل تبدو النبوة إلهاماً «اجتماعياً» أو وحياً لا يأتي من خارج الزمن بل من داخل العالم. وفيه يؤدي الدين دوراً صريحاً في التغيير الاجتماعي، خلافاً للماركسية التي تحتفظ بهذا الدور للصراع الاقتصادي الاجتماعي (الطبقي). ولكن الدين يقوم بهذا الدور كعامل من عوامل الاجتماع، وليس كمعطى مستقل مجرد أو مفارق، ومن هذه الزاوية يعود فيبر إلى التوافق مع الماركسية ومجمل التحليل الوضعي الذي صاحب الدرس الاجتماعي والأنثربولوجي من كونت إلى ستراوس وحتى الآن، بما في ذلك التحليلات التي انتهت إلى أن الدين ظاهرة مركبة لا يمكن الإلمام بها عبر منهجية علم الاجتماع ذات الطابع البياني، بل يلزم لذلك، الالتفات إلى الشق الإيماني الغيبي الذي يمثل قلب الظاهرة من داخلها، أو يمثل الظاهرة في ذاتها. وهي التحليلات التي دعت إلى إنشاء مجال بحثي خاص بالدين، يدرسه كمعطى

مستقل قادر على تفسير ذاته بآلياته الداخلية (علم الأديان الذي يتطور عن علم تاريخ الأديان المقارن). على أن الاعتراف بأهمية الشق الإيماني لفهم ظاهرة الدين لا يعني الإقرار من قبل هذه التحليلات بصحة القضية الإيمانية، بل يعني فقط نفي القدرة على فهم الظاهرة ـ حتى في مستواها الاجتماعي ـ بدون التمعن في هذا الشق[5].

ونموذجاً لهذه التحليلات الوضعية، يرفض يواكيم واش (1898 ـ 1955م) اختزال الدين إلى ظاهرة عرضية تعكس المصالح المادية المباشرة لبنية اجتماعية، واعتبر ذلك نوعاً من التبسيط أو المسخ لواقعة ذات طبيعة مركبة، ومن ثم فإن المقاربة السسيولوجية، رغم أهميتها، لا تكفي لفهم الظاهرة الدينية. ولكن ذلك لا يعني أن واش يريد إعادة الظاهرة إلى المبحث اللاهوتي أو الميتافزيقي، بل يعني الدعوة إلى أن تتوغل السسيولوجيا في عمق «الفكرة الدينية»، فعلى علم الاجتماع «حمل أبحاثه حول المعنى السسيولوجي إلى مختلف أشكال التعبير الفكري والعملي للتجربة الدينية من أساطير، ومذاهب، وصلوات، وقرابين، وطقوس»[6]. وعليه ألا يكتفي ببحث التأثير المتبادل بين المنظومات الدينية والتشكيلات الاجتماعية، بل أيضاً بحث العلاقات الداخلية «بين الأشكال المختلفة للتعبير عن التجربة الدينية، وعند الاقتضاء الإدراك المتطور لمختلف أشكال التجربة الدينية ذاتها»[7].

وفي هذا السياق يبرز الطرح الذي قدمه أرنست ترولتش (1865 ـ 1923) كطرح مثير وجدير بالنقاش لكونه صادراً عن أرضية لاهوتية تعترف بفاعلية التطور التاريخي في بنية الدين. ففي كتابه الرئيس **التعاليم الاجتماعية للكنيسة**

---

(5) ميشيل ميسلان، **علم الأديان، مساهمة في التأسيس**، المركز الثقافي العربي، 2009، ص 108.

(6) لاطلاع تفصيلي على إسهامات فيبر في علم الاجتماع الديني، انظر:

- P. Besnard, *Protestantisme et capitalisme*, Colin, Paris, 1970.

- M. Meslin, *Pour une science des religions*, Ed. du Seuil, Paris, 1973.

- J. Beckford, *Religion and Advanced Industrial Society*, Unwin Hyman, London, 1989.

(7) - J. Wash, *Sociology of Religion, in 20th Century Sociology*, Ed. G. Gusdorf, V, New York, 1945, p. 434.

الاجتماعية» ناقش ترولتش علاقة التأثير المتبادل بين المسيحية والبنى والمنظومات الاجتماعية، على مدى زمني طويل يمتد لأكثر من ألف وخمسمائة عام[8]. ينطلق ترولتش من الإيمان بحقيقة الوحي الإلهي؛ فالله تجلّى ولمرة وحيدة في العالم في شخص المسيح، ولكن «الفكرة الدينية» واصلت حضورها في هذا العالم عبر البشر الخاضعين لقوانين الاجتماع، فتخلّقت حول الفكرة «محتويات ثقافية» كانت تتغير بتغير الزمان والمكان والمجتمع البشري الذي تشتغل فيه. وهكذا «ظل جوهر المسيحية يتجلى تاريخياً في إجابات متنوعة بحسب الظروف الاجتماعية الاقتصادية، لكن استقلالية الوحي المسيحي لا يمكن أن تبقى في حلٍّ من الشروط الاجتماعية الاقتصادية التي بإمكانها أن تحدث تحويراً في بعض نقاط «الفكرة المسيحية» التي لا تمثل الأساس»[9]. وفي تحليله الاجتماعي لتطور هذه الفكرة ميَّز ترولتش بين مراحل تاريخية ثلاث: العصر الأول، والعصور الوسطى، وعصر الإصلاح، وميَّز بين بنى أو أنماط تديّن ثلاثه: الكنيسة (الجماعة العامة الرسمية) والمذهب أو النحلة (الجماعة الخاصة المنعزلة) والتصوف (التديّن الاستبطاني الذاتي) وناقش تأثير هذه البنى والأنماط في مجمل المسيحية من ناحية، وفي الهياكل والتنظيمات الاجتماعية من ناحية أخرى[10].

بحسب هذا التحليل، الفكرة الدينية ظلت تعمل من خلال الاجتماع، وبالتالي تلونت بألوانه المختلفة التي تتغير في الزمان والمكان، أي إنها كانت تخضع للظروف الاجتماعية الاقتصادية وتتطور معها إلى حد التحوير، ومع ذلك ظلت تحافظ على حضور ثابت في خطوطها الأساسية حتى الطور الأخير (نهاية القرن الثامن عشر في تحليل ترولتش). ثمة إذاً شق اجتماعي طاغي في البنية الدينية مصدره التاريخ، يقابله شق إلهي ثابت مصدره الوحي.

من هذه الزاوية يتلاقى هذا الطرح في خطوطه العريضة مع الرؤية التي تقدمها هذه الدراسة في تمييزها بين الدين والتديّن. فما يسميه ترولتش «الفكرة

---

(8) *Sociology of Religion*, p.5.

(9) انظر الترجمة الإنجليزية بعنوان.

E. Troeltsch, *The Social Teachings of the Christian Churches*, Allen and Unwin, London, 1931.

(10) ميسلان، السابق، ص 118.

الدينية» يتقاطع مع ما أسميه الجوهر الأصلي للدين أو «الدين في ذاته»، وما يسميه «محتويات ثقافية» يتقاطع مع ما أسميه الشق الاجتماعي المتغير أو «التديّن»[11].

أقول بالتقاطع ـ وليس التطابق ـ لأن ترولتش وإن أشار ضمناً إلى جوهر أساس مصدره الوحي وعصي على المؤثرات الاجتماعية اللاحقة على زمن الوحي، وهذا موضع التقاء، إلا أنه لم يشر أو لم يتكىء على حضور الاجتماع منذ البداية أي في زمن الوحي ذاته، في بنية الدين، من خلال تبني النصوص التأسيسية لخيارات تشريعية وطقوسية، كانت تعبِّر بالضرورة عن الظروف الاقتصادية والاجتماعية السائدة في زمن الوحي. ولذلك فهو لا يتحدث عن المضامين التشريعية والطقوسية كمضامين مستقلة وذات طبيعة مختلفة عن جوهر الدين في ذاته، أعني عن مبدأ الإيمان بالله والأخلاق الكلّيّة، الأمر الذي يفسر من وجهة نظر هذه الدراسة ـ اختلاف الأثر الذي تركه التطور الاجتماعي في كلا الجانبين. ففيما فرض التطور على المضامين التشريعية والطقوسية أن تتعدد بتعدد الديانات، وتتغير ضمن الديانة الواحدة بتغير الأزمان، بل وتتلاشى كلياً في بعض المراحل الحداثية داخل سياقاتها التوحيدية الخاصة، فرض الجوهر الأصلي للدين في ذاته ذاته داخل السياقات التوحيدية المتعددة، رغم تطور الهياكل الكلّيّة الاقتصادية والاجتماعية والعقلية أكثر من مرة خلال التاريخ المقروء، بما في ذلك التطور الأخير الذي تمثله الحداثة العلمية. ولكن ذلك لا يعني أن الجوهر الأصلي «للدين في ذاته» يسلم تماماً من فعل المؤثرات الاجتماعية، فهو ينبصم داخل كل ذات فردية ببصمتها الخاصة لدى إدراكه ولدى التعبير عنه، وينبصم مرة أخرى ببصمة الذات الجماعية حين يتحول التديّن إلى رابطة جماعية ذات طابع كلّي (مجتمعي). معنى ذلك أن الاجتماع يفعل فعله في بنية الدين من ناحيتين:

الأولى: تلوين الجوهر بألوان الذوات الفردية والجماعية، كما يظهر في تعدد الديانات (داخل السياق التوحيدي) وتعدد الفرق والمذاهب والجماعات

---

(11) مع أن ترولتش ينطلق من أن «الفكرة الدينية» ذات مصدر مفارق (إلهي)، اعتبرت تحليلاته هرطوقية من وجهة نظر المؤسسة. انظر:

M. Meslin, *Les Ariens d'Occident*, Ed. du Seuil, Paris, 1967, pp. 351-352 et pp. 434-435.

بتعدد مقولات اللاهوت (داخل سياق الديانة الواحدة) وهذا ما أعنيه بالقول إن اللاهوت ينتسب إلى التديّن.

الثانية: إضافة مضامين محض اجتماعية إلى جوار الجوهر. فالرابطة الجماعية تفرض، لدى ممارسة التديّن، أداءات جمعية تظهر بوضوح في الطقوس والتشريعات (التكاليف الفرعية). تاريخياً، ومع الحضور الدائم للمؤسسة القابضة في الثقافات التوحيدية كانت هذه الأداءات تنسب إلى ذات المصدر المفارق وتكتسب صفاته القداسية وحصاناته الإلزامية.

كون «الدين في ذاته» جوهر مستقل مفارق في مصدره، مفهوم نابع من فكرة الخلق الإلهي، أو شديد الإرتباط بها. وهي ـ كجميع الأفكار ـ معطى غير قابل في ذاته للقياس الكمي بآليات التصنيف السسيولوجي. ما يقدمه هذا التصنيف هو رصد تجليات الأفكار في الواقع الاجتماعي المحسوس، وليس مناقشة الوجود المفترض للأفكار قبل، أو مستقلةً عن تمثلها في الاجتماع. معنى ذلك أن الدرس الاجتماعي لا يمتلك أدوات التعاطي مع الأفكار في ذاتها. وهو فضلاً عن ذلك غير راغب في هذا التعاطي باعتباره مبحثاً من مباحث الميتافزيقا التي صارت متهمة بالانتماء إلى الماضي قبل الحداثي. مع ذلك، وأياً كانت طبيعة العلاقة بين الأفكار والميتافزيقا، فإن الأفكار تظل هناك. وبشكل أساسي، هي تتعلق بالوجود الداخلي للذات الفردية، مما يشكل سبباً إضافياً لتعقيد العلاقة بينها وبين السسيولوجيا، ويجعل من قضية الإيمان قضية جوانية بالمقام الأول؛ الإيمان يعني تحديداً: الاعتقاد الحدسي في ما لا تقدر ـ بالضرورة ـ على برهنته بشكل حسي، أو فيما لا تقدر ـ أحياناً ـ على التعبير عنه. المقام هنا ليس مقام برهنة أمام العالم، بقدر ما هو مقام إحساس من داخل الذات. والمعنى هنا أن الدين ليس المبحث الذي يمكن أن تنفرد به علوم الاجتماع، كما لم يكن المبحث الذي تنفرد به الفلسفة، ولا المبحث الذي ينفرد به اللاهوت.

بعض التحليلات التي تجاوزت وضعية كونت الحرفية، وقفت على أهمية الشق الذاتي للظاهرة الدينية، وفرَّقت من ثم بين الدين والتديّن. فبحسب جورج سيمل (عالم اجتماع ألماني متفلسف معاصر لدوركايم ت 1918) الدين هو الدافع الحيوي للروح (الفردي)، والتديّن هو الشكل الاجتماعي الذي يحاول

على الدوام فرض هيمنته على الروح. لكل ذات فردية رؤاها الدينية الخاصة (تصوراتها المتفردة لمعنى الدين وتجلياته في الواقع). لذلك، ورغم أن هذه الرؤى هي التي تنتج الأشكال الاجتماعية، إلا أنها تظل في صراع دائم معها على مستوى الذوات الفردية. ينطلق سيمل في تفرقته بين الدين والتديّن من أرضية اجتماعية خالصة، فالدين والتديّن كلاهما اجتماعي مصدره من هذا العالم، والغرض من التمييز بينهما هو المقابلة بين نمط التديّن الفردي حيث تفرض كل ذات رؤيتها، ونمط التديّن الاجتماعي حيث تفرض المؤسسة الدينية أو الثقافة الجماعية ممارساتها القهرية على رؤى الذوات[12].

إذاً فتمييز سيمل بين الدين والتديّن يختلف عن التمييز الذي أقدمه في هذه الدراسة بين الدين والتديّن. في هذا التمييز الأخير: الدين فكرة كُلّيّة متعالية وقادمة من خارج الاجتماع (من عند الله)، بينما التديّن هو تجليات هذه الفكرة كما تظهر في الاجتماع عبر الممارسة. والغرض من هذا التمييز هو المقابلة بين ما هو جوهري أصلي يظل ثابتاً مهما تطور الاجتماع، وما هو عَرَضي ثانوي يتغير وقد يتلاشى بتطور الاجتماع. الدين كفكرة كُلّيّة مفارقة يتم التقاطه أساساً عبر الحساسية الخاصة للذات الفردية، فهي الحاضنة الأصلية المهيأة لاستقبال الدين واستقراره. يهتم سيمل بالعلاقة بين الدين والذات الفردية (الروح) ولكنه يجعل الروح مصدراً للدافع الحيوي أي خالقاً للدين، وليس مجرد مَقَرّ أو محضن لاستقباله.

في دراسات الاجتماع المعاصرة، المندهشة من تواصل الظاهرة الدينية وقدرتها على التجدد، تنبّهت بعض التحليلات إلى فكرة التمييز داخل الدين بين ما هو جوهري وما هو عرضي. ففي دراسته النقدية حول مفهوم العلمنة اعتبر لاويرز (J. Lauwers) فكرة الفصل بين الديني واللاديني داخل المجتمع فكرة افتراضية لا تستند إلى اختبار نقدي بالمقاييس العلمية، ومن ثم فهي مجرد «أيديولوجيا» تعبّر عن موقف مسبق من الدين. وعاب لاويرز على الاجتماع العلماني تجاهل التفريق داخل الدين بين الجوهري (الثابت) والعرضي

(12) انظر، أكوافيفا، السابق، ص 62، 63. ولاطلاع موسع على علم اجتماع سيمل، انظر:
J. Freund, *Introduction à G. Simmel*, sociologie et épistémologie, PUF, Paris, 1981.

(المتغير)، الأمر الذي أفرز لدى بعضهم تقييماً متضارباً للدين يتراوح بين القول ـ مع كونت ـ بأنه فكرة في طريقها إلى التلاشي من العالم، والقول بأنه فكرة قارة بشكل غريزي في الطبيعة البشرية[13].

بملاحظته لهذا الفارق يقترب لاويرز ـ أكثر من سيمل ـ من ملامسة فكرتنا عن التمييز بين الدين والتديّن، أو بين «الدين في ذاته» و«الدين في الممارسة الاجتماعية»، فالأول ثابت والثاني متغير. ولكن لاويرز ـ كباحث اجتماعي ـ ينطلق من المعاينة الاستقرائية للواقع، التي تشير إلى ثبات واضح لشق من الظاهرة الدينية في مواجهة التطور الاجتماعي، أعني أنه لا ينطلق من كون الجوهري الثابت يصدر عن مرجعية مفارقة للاجتماع.

(13) انظر:

J. Lauwers, «Les théories sociologiques concernant la sécularisation», in *Social Compass*, 4, 1973, pp. 523-534.

وللاطلاع على تحليلات مقاربة لتحليلات لاويزر انظر:

D. Martin, *The Religious and the Secular: Studies in Secularization*, Routledge & Kegan Paul, 1969.

وانظر:

J. Matthes, «Religious Pluralism and Social Structure», in *International yearbook for the sociology of religion*, 1, 1965.

بنية التديّن الإسلامي

التفاعل المتبادل

ناقش الفصل الأول علاقة الدين بالاجتماع في لحظة الالتقاء الأولى، أي في لحظة الوحي، وهي لحظة تمتد من ظهور النص التأسيسي حتى إغلاقه بانقطاع الوحي، وفيها يعبر الاجتماع عن حضوره في الدين مباشرة من خلال النص ذاته، وخصوصاً في التشريع. أما هذا الفصل فيناقش علاقة الدين بالاجتماع في المرحلة اللاحقة على إغلاق النص التأسيسي، وهي مرحلة مفتوحة تبدأ من لحظة الإغلاق، وفيها يظل الاجتماع يعبِّر عن حضوره في بنية الدين بصور متعددة تدور جميعاً حول النص. وباستقراء التاريخ التوحيدي كانت الحقب الأولى من هذه المرحلة تشهد نشاطاً دينياً محموماً، يسفر عادة عما يصح وصفه بعملية إعادة تأسيس للديانة، يتم من خلالها إضافة مفاهيم لاهوتية وطقوسية وتشريعية جديدة، تستدعي فتح باب النص من جديد.

بمجرد حضور الدين إلى الاجتماع يصير اجتماعاً بالضرورة، أعني يتحول إلى عامل من عوامل الاجتماع. وبهذه الحيثية يبدأ التأثير في بقية العوامل ويظل يتأثر بها. في البداية يبدو تأثير الدين فجائياً وبالتالي حاداً في المدى القصير. ولكن النتائج التي يفرزها هذا التأثير في المحيط الاجتماعي سرعان ما ترتد على البنية الدينية ذاتها، حيث يكون الاجتماع راغباً في التعبير عن ذاته في شكل ديني. ثم تعود حركة الاجتماع إلى العمل وفق قوانينها الاعتيادية البطيئة على المدى الطويل.

ما سأشرع فيه الآن هو قراءة هذه الحركة المتبادلة في خصوص الحالة الإسلامية. وسنلاحظ إجمالاً أن الهياكل الكلّيّة (الاجتماعية والاقتصادية والعقلية) التي واكبت حضور النص في مرحلة التنزيل، ظلت هي ذاتها التي واكبت عملية إعادة التأسيس في مرحلة التدوين، فعند القرنين الثالث والرابع كانت الهياكل الاجتماعية لا تزال قبلية، والهياكل الاقتصادية لا تزال ريعية أو

رعوية، وبالطبع لم تخرج المناهج العقلية ـ في مستوياتها العليا ـ عن أطر التفكير اليوناني بشقية الأفلاطوني والأرسطي، مع غلبة الأول. وهو ما يعني أن الإفرازات الجديدة التي أضيفت إلى منطوق الدين بفعل التديّن (الاجتماع) كانت تنتمي إلى المحيط الثقافي ذاته الذي تعاطى معه النص في مرحلة التأسيس الأولى. في واقع الأمر، وعلى المستوى الكوني، لم تبدأ هذه الهياكل الكلّيّة في التغير قبل تبلور الاقتصاديات الحديثة، مع ظهور الرأسمالية في صورتها الصناعية المعاصرة، والتحول الجذري من منهج التفكير «العقلي» التأملي (اليوناني) إلى منهج التفكير «العلمي» التجريبي، وما واكب ذلك من تحولات اجتماعية فردية وجماعية «مثلاً: أشكال التجمّع الواسع في المدن الكبرى، مع تزايد النزعة الذاتية، تقلّص العلاقات ذات الطابع الجمعي القبلية والعشائرية، ظهور أشكال سياسية جديدة مع بروز المعنى السياسي للحرية ومفهوم الشعب. .». مؤدّى ذلك أن الثقافات التوحيدية الثلاث، في مرحلتي التأسيس الأولى والثانية، انبثقت وتكوّنت ثم أغلقت، في ظل الهياكل الكلّيّة القديمة، وهو ما يفسر أن هذه الثقافات لم تواجَه بتحدٍّ حقيقي من سؤال التطور قبل العصور الحديثة، فرغم جسامة التغيرات التي شهدتها المراحل السابقة على الرأسمالية، بما في ذلك التغيرات التي أحدثها الدين، ظلت تصدر من داخل سياق الهياكل القديمة وعن طبيعتها ذاتها.

في الحالة الإسلامية، ما هي التطورات التي أحدثها حضور الدين داخل الهياكل الاجتماعية؟ وكيف عادت فانعكست على منطوق الدين؟

على صعيد التطور الاجتماعي، سنرصد ظاهرات ثلاث لاحقة على إغلاق النص التأسيسي وهي:

1 ـ تبلور الدولة، الذي طبع الإسلام منذ البداية بطابع اجتماعي صريح.

2 ـ الفتوح العسكرية، التي كرست ثقافة الغزو، وجلبت تعددية ديموغرافية مؤثرة.

3 ـ الصراع على السلطة، الذي أفرز تعددية سياسية تحولت إلى التعددية المذهبية المعروفة.

من خلال هذه الظواهر الثلاث سنقرأ علامات التطور التي طرأت على البنية الدينية الأصلية المعروفة عند إغلاق النص، والتي طالت هذه البنية من جهة

الحجم وجهة المضمون: سنقف إجمالاً على حجم الظاهرة المتكررة في تاريخ التديّن العام، وأعني بها تضخم المنطوق الكُلّي للدين قياساً إلى حجمه الأصلي الذي انغلقت عليه مرحلة التأسيس (تضخم اللاهوت بالكلام، وتضخم التشريع والطقوس بالفقه). وسنقف خصوصاً أمام التطور الذي لحق بمفهومين أساسين من مفاهيم الدين؛ **الأول**: مفهوم النبوة والوحي (في الطرح الشيعي)، **والثاني**: مفهوم النص (في الطرحين السني والشيعي).

الدولة

على خلاف المسيحية التي تكونت في إطار دولة قائمة ذات طابع علماني، تزامن تبلور الدين في الإسلام مع ظهور دولة. توفي الرسول عن دولة في طور الإنشاء والتكوّن، بمعنى أنها لم تكن قد اكتملت بشكل واضح عند إغلاق النص، وخصوصاً من جهة جهاز السلطة الذي يجسِّد كيانها كشخص معنوي منفصل عن شخص القائد المؤسس. بعد الهجرة إلى المدينة أخذت ظروف المواجهة السياسية والعسكرية مع القوى المناوئة (العربية واليهودية) تدفع الجماعة المسلمة باتجاه التحول من جماعة إلى دولة. وسنقرأ في هذا التحول، الذي كان يتم بشكل تدريجي، ملامح التطور (الأول) في بنية الخطاب الديني، الذي ظل طوال المرحلة المكية خالياً من المضامين السياسية أو التكاليف ذات البعد التشريعي.

نفهم الدولة ككائن اجتماع طبيعي يُولد عند توافر شروطها في الواقع، سواء كان أو لم يكن ثمة دين. ولكن حضور الدين، الذي يتحول إلى عامل من عوامل الاجتماع، يؤدي إلى حالة توتير عالية تحرِّك بقية العوامل، مما كانت نتيجته في الحالة الإسلامية إنضاج شروط الدولة[14].

وتُفهم الدولة داخل الثقافة القبلية ككيان عائد إلى شخص القائد المؤسس وليس ككيان اجتماعي قائم في ذاته، أو كمؤسسة ذات وجود قانوني مستقل؛ بعد وفاة الرسول أعلنت معظم القبائل المتحالفة معه عن فض التحالف باعتباره اتفاقاً «قبلياً» ينتهي بوفاة أحد طرفيه. وعند السقيفة واجه عمر الأنصار بالحديث عن «سلطان» محمد الذي يجب أن ترثه قريش، وفي الإطار ذاته احتج عليّ على القرشيين بالحديث عن «سلطان» ابن عمه الذي يُستحق بالميراث لأهل بيته من بني هاشم، ولاحقاً سيتحدث معاوية وهو يدفع معارضة أبناء الصحابة

---

(14) في طبيعة العلاقة بين الدين ونشأة الدولة في الإسلام، انظر عبد الجواد يس، **السلطة في الإسلام نقد النظرية السياسية**، السابق، الفصل الأول. لم تنشأ الدولة عن نص ديني آمر صريح بل عن تطور طبيعي لعلاقات الاجتماع العربي القبلي نتيجة لحضور الدين كواقعة (اجتماعية).

لتوريث يزيد، عن «المُلك» الذي أسسه محمد لبني عبد مناف[15].

الدولة هنا، سلطان (سلطة)، والسلطة نفوذ فردي يرجع لشخص المؤسس (ملكية)، ولذلك فهي تورَّث. إما للقبيلة (قريش كما حدث في الواقع، ثم تم تنظيره بعد ذلك سنياً)، وإما للعائلة (أهل بيت القائد كما عبر عنه عليّ، ثم تم تنظيره بعد ذلك شيعياً). ولأن القائد المورِّث يتداخل في شخصه النبي والحاكم، سيتم توريث هذا التداخل في كلا التصورين بشكلين مختلفين:

سنياً: العنصر الغالب في الميراث هو سلطة الحكم لا خصائص النبوة، ولكن الحاكم يحكم كنائب عن النبي، ولذلك عليه استهداف مبادىء وأحكام النبوة أي حراسة الدين.

شيعياً: سيطوِّر التنظير الإمامي فكرة الوراثة إلى مفهوم الوصية المنصوصة، وسيوسع من نطاقها لتشمل إلى صلاحيات الحكم السياسية خصائص النبوة الروحية الموصولة بالوحي. لن يتعلق الأمر فقط باستهداف مبادىء النبوة، بل بامتلاك خصائصها كلياً كما كانت لدى النبي بما في ذلك العصمة والاتصال بالوحي. الحاكم إمام وارث للنبوة يقوم بمهمة الإرشاد الديني المتواصل، وليس مجرد رئيس يمارس السلطة.

مع اختلاف الدرجة، الدولة، في كلا الطرحين، دينية، حيث الدين حاضر في أهداف الدولة (كما في الطرح السني) أو الدولة حاضرة في صميم الدين (كما في الطرح الشيعي)، فإلى أي مدى ينطوي كل من الطرحين على تطوير في المنطوق الديني الذي انغلق عليه النص التأسيسي؟

لقياس ذلك سنقرأ هذا المنطوق على النحو الآتي:

1 ـ عبرت المرحلة المكية (13 سنة) عن جوهر الدين (الإيمان بالله والأخلاق). وطوال هذه المرحلة كانت فكرة الدولة غائبة كلياً عن النص، الذي لم يتضمن أي إشارة إلى هذه الفكرة، أو أي معالجة لمكوِّناتها الموضوعية (كمنظومة التشريع)، أو لأطرها الشكلية (نظام الحكم أو جهاز السلطة).

(15) في نصوص الأحاديث التي أدلى بها عمر وعلي ومعاوية ومصادرها، وفي مفهوم «الوراثة» عموماً في نظرية الحكم الإسلامية، انظر نقد النظرية السياسية السابق.

2 ـ في المرحلة المدنية صار النص التأسيسي (القرآن) يسجِّل الممارسات الفعلية للجماعة المسلمة في علاقاتها الكلّيّة مع الجماعات الأخرى القبلية والدينية، وفي علاقاتها الداخلية بين الأفراد والكتل الاجتماعية من خلال المعالجات ذات الطابع التشريعي. وفي هذا السياق كان يسجِّل حركة التحول إلى الدولة التي كانت تجري بشكل تدريجي بفعل الحراك الاجتماعي، أي صار يتضمن ممارسات التديّن (الاجتماعية) إلى جانب جوهر الدين (المطلق)، وهو ما يعني أن المرحلة المدنية شهدت تطويراً موضوعياً للبنية الدينية (النصية). كان النص يترجم حركة الواقع وهي تمضي باتجاه الدولة كفعل اجتماعي بحت، ولم يكن ينشىء هذه الحركة بتكليف آمر أو بإلزام صريح. لذلك سنفهم كيف أن النص تضمن بعض المكونات الموضوعية للدولة (التشريعات)، ولكنه لم يتضمن أي إشارة إلى الدولة ذاتها ككيان كلي، أو إلى إطارها السياسي، أو نظام الحكم وإدارة السلطة فيها.

انغلق النص إذاً عن منطوق له طابع اجتماعي، فهو يشتمل جزئياً على روح تشريعي قد يوحي لمن يريد بأنه يستهدف الدولة، أعني يستهدف تلوين الدولة دينياً، لا إنشاءها أصلاً، لأنها تنشأ بشكل تلقائي ككائن اجتماع طبيعي. ما يعني أن الصبغة الدينية التي اصطبغ بها وجه الدولة في مرحلة التنظير لا تفتقر بشكل كلي إلى أصول نصية، إن لم تكن صريحة ومباشرة فهي إيحائية وقابلة للاستلهام. ولكن النص انغلق في الوقت ذاته عن منطوق تغيب فيه الإشارة إلى الدولة ككيان كليٍّ يجب إنشاؤه، الأمر الذي يتناغم مع غياب الإشارة إلى إطار سياسي أو نظام شكلي محدد للحكم.

ومثلما فرضت ظروف الواقع والاجتماع السياسي نشوء الدولة (التي نضجت شروطها)، فرضت هذه الظروف على الدولة الناشئة الإطار السياسي ونظام الحكم الذي تم تنظيره لاحقاً في نظرية الخلافة «السنية»، وفرضت أيضاً، كرد فعل معارض، الأطار السياسي ونظام الحكم الذي تبناه التنظير الشيعي في نظرية الإمامة[16].

على المستوى النظري ثمة مسافة، ولكنها لا تبدو واسعة جداً، بين نظرية

---

(16) في التأصيل السياسي لبنية التشيع الإمامي «الدينية»، انظر **نقد النظرية السياسية**، السابق، الفصل الثالث نظرية الإمامة الإثني عشرية «الثيوقراطية المؤجلة».

الخلافة وبين المنطوق الذي انغلق عليه النص: احتفظت النظرية السنية بالدين كمظلة مرجعية توجِّه أهداف الدولة، وحوّلت المعالجات الآنية ذات الطابع التشريعي التي تضمّنها النص إلى قانون نهائي واجب التطبيق، ولكن الدولة ـ ممثلة في الخليفة ـ ظلت من الناحية العضوية مؤسسة ذات بنية وصلاحيات وضعية (بشرية اجتماعية). أما في نظرية الإمامة فقد تحوّلت الدولة ـ ممثلة في الإمام المعصوم ـ إلى كائن ديني كامل ينطق مباشرة باسم الله، ويمتلك من ثم صلاحيات ثيوقراطية شمولية مطلقة، وهنا موضع التطوير الجذري[17].

وعلى المستوى العملي، مارست «الدولة السنية» هذه الصلاحيات الشمولية المطلقة. وبدءاً من الدولة الأموية ـ التي ظهرت تجسيداً لمعطيات الاجتماع السياسي القبلي، وقبل تبلور التنظير ـ برز الطابع الاستبدادي بشكل سافر من دون غطاء ديني نظري كثيف (تم تقديم تبريرات لا تتسم بالعمق بالنظري تدور حول فكرة القدر). ومع الدولة العباسية ـ التي ظهرت في ظل معطيات سياسية أكثر تعقيداً بعد حضور العامل الفارسي، والتي زامنت مرحلة التنظير ـ برزت فكرة الدولة حارسة الدين ذات الجذور الساسانية، وحظي الاستبداد بتغطية دينية مدعّمة بالأسانيد النصّية. أما «الدولة الشيعية»، فلم تتمثل قط في الواقع التاريخي طوال حقب التأسيس السلفي، وظلت أسيرة للنظرية، تؤدي دور النموذج المثالي المعارض والمقموع بفعل السلطة. ولكنها ظلت أيضاً تتعرض لسلسلة من التطورات الناجمة عن الظروف الجغرافية والسياسية المتغيرة.

وهكذا، فالتداخل العميق بين الدين والدولة في النظرية الإسلامية بشقَّيها، هو انعكاس للمسار التاريخي «الواقعي» الذي ظل يجاور بينهما بسبب النشأة المتزامنة وطوال مراحل التأسيس النظري، وليس العكس. (لم يكن المسار التاريخي انعكاس للنظرية). فالنظرية هنا لم تكن تترجم النص (الوحي) أو تعبر عنه على نحو تام، بل كانت تترجم الواقع الاجتماعي كما حدث في التاريخ: ربطت النظرية الشيعية بين الدين والدولة ربطاً عضوياً لم يدعُ إليه النص التأسيسي، فهي لم تكتف بإدخال الدين إلى أهداف الدولة، بل أدخلت الدولة في أركان الدين. أما النظرية السنية (يدخل فيها الطرح الإباضي)، فرغم أنها لم تجعل الإمامة ركناً من أركان الإيمان، إلا أنها اعتبرتها «ضرورة» لازمة لقيام

(17) انظر **نقد النظرية السياسية**، السابق.

واستمرار الدين، الأمر الذي يؤدي، في التحليل الأخير إلى النتيجة ذاتها، وهي الربط الأبدي بين الدين والدولة، وتكريس المفهوم الجماعي (الاجتماعي) للدين.

المسألة إذاً، هي: أن الحضور المتواصل للدولة هو الذي كرّس مفهوم «الشريعة»، وليست: إن حضور الشريعة في النص هو الذي أوجب إنشاء الدولة لتقوم بتطبيق الشريعة، كما سيقول التنظير السلفي. ما هو حاضر في النص - باستثناء المطلق الإيماني الأخلاقي - هو معالجات تفصيلية لواقعات محلية ذات طابع آني خاص بمجتمع النص، وتم استصحابها - بسبب الدولة - إلى المجتمع الإسلامي الجديد مع توسيعها فقهياً. الدولة، التي تنشأ كواقعة اجتماعية طبيعية، هي التي ثبتت منظومة الفقه التطبيقي وساعدت على تعميمها، ولم تُخلق خلقاً أو تخترع خصيصاً من أجل تثبيت هذه المنظومة وتعميمها.

الفتوح العسكرية

1 ـ تكريس ثقافة الغزو (الجهاد)

ونحن نرصد التطور في منطوق الدين بفعل التطور في الاجتماع من هذه الزاوية، سنفرّق، مرة أخرى، بين المنطوق الأصلي المجرد للدين (الدين في ذاته) كما عبّرت عنه الآيات المكية، والمنطوق المطور (التديّن الاجتماعي المنصوص) كما عبرت عنه الآيات المدنية، ثم نقارن بينهما وبين المنطوق الأكثر تطوراً (ثقافة الفقه) كما عبرت عنها المنظومة الرسمية المدونة.

المنطوق الديني «المجرد» الذي حملته النصوص المكّية يبدو سلمياً بشكل واضح من حيث نهيه صراحة عن إكراه الناس على الدخول في الدين. وهو ـ كما يظهر من مضمونه وبنيته اللغوية ـ يقدم المحبة والعفو والتسامح كقيم كُلّيّة مطلقة لصيقة بالمفهوم الأخلاقي للدين في ذاته، بما يعني أنها ليست مجرد تعبير عن موقف مرحلي بسبب العجز عن ممارسة القتال طوال الحقبة المكية (راجع المبحث الخاص بتشريعات القتال من الفصل السابق).

بالانتقال إلى المدينة بدأت عملياً الممارسة الأوسع للدين في الاجتماع، أي بدأت مرحلة التديّن؛ دخلت الجماعة المسلمة في علاقات أكثر تعقيداً مع القوى المعادية والمهادنة فانخرطت في عدد من المعارك والتحالفات، وبدت من خلال ذلك أكثر انغماساً في الأهداف والمضامين السياسية ذات البعد الدينوي (الاجتماعي). وقد سجلت النصوص المدنية هذا الانغماس في آيات القرآن، من خلال إيراد الوقائع والمشاهد التي عاينها الجيل الأول. بسبب هذا التسجيل بدا وكأن النصوص المدنية تحمل تطويراً في بنية المنطوق الأول ذات الطابع السلمي، فقد صارت تتضمن الأمر ليس بالقتال الدفاعي فحسب بل القتال الهجومي أيضاً. انغماس الجيل الأول في حركة الواقع هو فعل طبيعي مفروض بقوانين الاجتماع الاعتيادية، ومحكوم بمعطيات النظام القبلي السائدة. ولكن بالنسبة إلى هذا الجيل (من موقعه الزمني) كان النص يسجل وقائع تاريخية خاصة بظروفها الزمنية المحلية، لا قيماً مطلقة. ولذلك فإن النصوص المدنية

«الملتبسة بالممارسة الاجتماعية» كانت تسجل تاريخاً «اجتماعياً» ولم تكن تعبِّر عن جوهر الدين في ذاته. وهذا يشرح ما أعنيه بالقول إن النص الديني لا يتضمن فقط المطلقات الكلّيّة التي تشكل جوهر الدين، بل يتضمن أيضاً وقائع مادية حادثة في الزمن (زمن التأسيس)، وبالتالي فهي، رغم ورودها في النص، ذات قوام اجتماعي تاريخي محكوم بظروفها الواقعية، أي إنها تنتمي إلى المتغير النسبي لا إلى الثابت المطلق، ومؤدى ذلك أن مجرد النصية لا يعني، في كل الأحوال، إسباغ صفة الإطلاق الإلهي.

في مرحلة الفقه، حيث تم التنظير لمفهوم «النصية»، تحولت الممارسات السياسية العسكرية للجيل الأول من أحداث تفصيلية خاصة بسياقها الزمني والمحلي، إلى أفكار ومفاهيم دينية مجردة. ذات نَفَس تكليفي (تشريعي)، وحائزة لخصائص الإطلاق المقدسة المستمدة من كونها نصوصاً. انغلق النص المدني على تقرير أخير في سورة التوبة يتضمن الأمر بقتال المشركين في الجزيرة العربية قتالاً هجومياً، وهو تقرير تسجيلي لحالة الاستقواء التي أحرزتها الجماعة المسلمة في مواجهة القبائل المناوئة أواخر المرحلة المدنية، وهو ـ كما يظهر من مفردات النص التي تشير إلى مواقيت محددة ومواقع معينة (أربعة أشهر ـ المسجد الحرام) وإلى حالات متباينة (قبائل لها عقود هدنه ـ قبائل ليس لها عقود) معالجة موضعية ذات طابع آني صريح[18]. ولكن مع تواصل حالة الغزو التي كرستها سياسة الفتوح، سيستند الفقه إلى هذا التسجيل النصي ويعيد تأويله لينتهي إلى إضافة مفهومين جديدين ومتلازمين ينطوي كل منهما على تطوير في بنية الدين التي انغلق عليها ليس فقط النص المكي، بل أيضاً النص المدني: مفهوم «القتال على الدين»، ومفهوم «دار الإسلام ودار الحرب» فالنص المكي صريح في النهي عن إكراه الناس على الدخول في الدين، انطلاقاً من الطبيعة الاختيارية للإيمان ولمضمون الأخلاق كليهما[19]. أما الإشارات الهجومية التي

(18) راجع المبحث الخاص بتشريعات القتال من الفصل السابق.

(19) يربط «الفقه» ربطاً صريحاً بين القتال والدعوة إلى الله. هذا الربط ـ مهما كانت مبرراته ـ ينتهي في التحليل الأخير، إلى فرض الدين على الناس بالقوة. ولم تفلح الجهود التبريرية الكلاسيكية القديمة والمعاصرة في رفع التناقض بين النص القرآني «لا إكراه في الدين» وهو نص مدني، والنص «الروائي» المنسوب إلى الرسول «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله».=

تضمنها النص المدني فيتعين قراءتها على ضوء المبادىء الكلّيّة للدين التي لم يخلُ منها النص المدني ذاته، ويتعين بالتالي صرفها إلى سياقاتها الخصوصية التي كانت تتعلق بها.

مفهوم «دار الإسلام ودار الحرب» ترجمة مباشرة (فوتوجرافية) للواقع السياسي العسكري القائم على أرض الواقع وقت التنظير الفقهي، وليس ترجمة لأي نص كليٍّ. وفي واقع الأمر كان مفهوم «القتال على الدين» تنظيراً تبريرياً (مطوراً) لحالة العسكرة المتواصلة التي بدأت منذ الهجرة وظلت سائدة حتى لحظة التنظير[20]، والتي ترجع، بدورها، إلى ثقافة الغزو (الإغارة والدفاع) التقليدية في العزف العربي. كان الفقه ـ ببساطة ـ يعكس الواقع الاجتماعي، وكعادة العقل الديني كان قادراً على إيجاد تأصيل نصي لمقولاته، إما بإسقاط مفاهيمه «الثقافية» على النص القائم (القرآن) من خلال التأويل، وإما بالتنصيص، أي استحداث النص من خلال الرواية. وسيوقفنا ذلك ـ باختصار ـ على حقيقة حضور الاجتماع في المنطوق الديني. في مرحلة التأسيس حضر مباشرة في النص (تسجيل الوقائع ـ المصطلحات ـ المفاهيم)[21]، ومع التطور في اجتماعيات الغزو (اتساع رقعة القتال ـ تغير معطيات الجغرافيا الطبيعية والبشرية والاقتصادية) تطور المنطوق إجمالاً من جهة الحجم، وفي مفردات التعاطي مع المشاكل الجديدة.

في مرحلة النص، حيث لم تخرج مواجهات القتال عن جغرافية الجزيرة الصحراوية بمعطياتها البسيطة نسبياً، تبدو الأحكام الخاصة بالأموال الناجمة عن الحرب مصممة لمعالجة الغنائم «المنقولة» القابلة للتوزيع عينياً على الأفراد، وليس لمعالجة الأموال العقارية. استخدمت الآيات مصطلح الغنيمة (بصيغة الفعل غنمتم في سورة الأنفال) ومصطلح الفيء (بصيغة الفعل أفاء في سورة الحشر)، ولم تستخدم مصطلح «الخراج» بمعناه الفقهي الذي سيشير لاحقاً إلى الريع الناتج عن إدارة الأراضي الزراعية المفتوحة، التي لم توزع على الفاتحين،

= خصوصاً مع الإصرار الفقهي على إطلاق دلالات النص الأخير، وتعديتها خارج السياقات الظرفية لمواجهات الرسول في الجزيرة أواخر العهد المدني.

(20) راجع المنحى الهجومي للسرايا والغزوات المبكرة في المبحث المشار إليه من الفصل السابق.

(21) راجع مثلاً النقاش حول الخمس كمفهوم منقول عن المرباع الجاهلي، مبحث تشريعات القتال.

بل تُركت في أيدي أصحابها مع دفع خراجها إلى الدولة. لم تسفر المواجهات العسكرية داخل الجزيرة عن الاستيلاء على أراض مزروعة إلا نادراً وعلى نطاق ضيق، وقد تعامل الرسول معها غالباً بمنطق التعامل مع الغنائم المنقولة فانتهى إلى توزيعها على المقاتلين كما في حالة أرض خيبر[22].

لاحقاً وفي مقابل ذلك، أسفرت الفتوح العسكرية عن ضم مساحات واسعة من الأراضي الزراعية في الشام ومصر والعراق وفارس وجلبت هذه الوضعية الجديدة جملة من المشكلات ذات الطابع السياسي والاقتصادي والاجتماعي. وفي مواجهتها فرض منطق الدولة ذاته بحيث طغى على الاعتبارات «الدينية» البحتة (الاقتداء الدقيق بفعل الرسول) فقرر عمر بن الخطاب بمشاورة الصحابة عدم توزيع الأراضي على الفاتحين، مقدماً في ذلك تبريرات سياسية واقتصادية صريحة. وهو القرار الذي تحول إلى واقع ثم إلى حكم فقهي عريض تحت عنوان الخراج.

في واقع الأمر كانت حركة الفتوح «الخارجية» امتداداً ظرفياً لسلسلة الحروب «الداخلية» المعروفة بحروب الردة، أي اندفاعاً بالقصور الذاتي، لمشروع الدولة الناشئة بعد انتصاراتها المتتالية في الجزيرة، وهي لم تصدر عن مخطط استراتيجي يستهدف النتائج الواسعة التي انتهت إليها، فبحسب المصادر «لما فرغ خالد من أمر اليمامة كتب إليه أبو بكر الصديق رحمه الله، وخالد مقيم في اليمامة، أن سِر إلى العراق حتى تدخلها، وابدأ بفرج الهند»[23]،

---

(22) ينقل البلاذري عن سفيان الخولاني قوله «لما فتحنا مصر بغير عهد، قام الزبير فقال اقسمها يا عمرو، فأبى، فقال والله لتقسمنها كما قسم الرسول خيبر، فكتب عمرو إلى عمر في ذلك، فكتب إليه عمر: أقرها حتى يغزو منها حبل الحبلة». انظر **فتوح البلدان**، ص 221، 225. وتشير بعض الروايات إلى أن الرسول خصص نصف أرض خيبر للمنافع العامة فتركها في أيدي أصحابها على أن يدفعوا نصف ما خرج من التمر والحبوب. انظر **فتوح البلدان**، ص 32، 33، 34. والماوردي، **الأحكام السلطانية**، ص 193. وانظر أبو يوسف، **الخراج**، ص 24، 25، 36، 37 في جميع الأحوال كانت مساحات الأرض الزراعية المستولى عليها داخل الجزيرة محدودة المساحة، وبالآتي محدودة التأثير في اقتصاديات الجماعة، بما يفسر غياب مصطلح خاص بها في المعالجات القرآنية لأموال الحرب، وهي معالجات حظيت بتفصيل نسبي.

(23) **تاريخ الطبري**، م 2، أحداث سنة 12 هـ. وانظر البلاذري، **فتوح البلدان**، ص 240، وفيهما =

وهي أقرب مناطق العراق في الطريق من اليمامة. كان المنطق المحرّك لهذه الفتوح، في ظل ظروف سياسية إقليمية مواتية، هو منطق التوسع، أو غريزة التمدد التي تمليها القوانين الطبيعية «للدولة» ككائن اجتماع طبيعي تحركه قوانينه الذاتية، بما في ذلك قانون فائض القوة الذي يستطيع عادة تقديم غطاء تبريري للحرب. تخضع الدولة ـ بما هي كذلك ـ لقوانينها الذاتية، مهما كانت موصوفة، أي سواء كانت دينية أم غير دينية. وكون الدولة دينية هو حقيقة اجتماعية تنتمي إلى التديّن لا إلى جوهر الدين في ذاته. ولذلك نستطيع فهم التضارب الذي يبدو أحياناً بين جوهر الدين والسلوك السياسي لدولة دينية: فحركة الفتوح، من حيث تستهدف نظرياً نشر الدين، تعني في النهاية قتال الناس على الدين، وهو معنى مناف لجوهر الدين في ذاته بحكم الطبيعة الاختيارية للإيمان والأخلاق.

ولذلك، فإن كون الفتوح العسكرية مشروع الدولة لا شرع الدين، لا يعني استبعاد الدين كدافع ورائي خصوصاً بالنسبة للخلفاء الأوائل (الراشدين) الذين لم يدركوا التناقض بين جوهر الدين وفكرة الحرب المقدسة بسبب طبيعة العقل الديني ذاته الذي يعتقد دائماً أنه يمتلك وحده الحق والخير المطلق، وأن ذلك في حد ذاته يبرر له فرض كلمة الله ولو بالقوة. وهذا يشرح التقاطع الذي يظهر أحياناً بين الدين والأخلاق. فقد صار الدين يتوفر على أخلاق «خاصة» أو أخلاق دينية، لا تتطابق مع القيم الكلّيّة ذات الطابع المطلق (فبسبب الدين ـ مثلاً ـ يميِّز الفقه بين البشر في حرمة الدماء، والأموال، والأعراض. وقد قبل الدين فكرة العبودية، ورتب الفقه عليها ضروباً من التمييز في الحقوق الأصلية بين الناس).

وتختلف الدوافع بالنسبة إلى جمهور المقاتلين، الذين كانوا في معظمهم من القبائل المرتدة، والقبائل التي لم تكن قد دخلت أصلاً في نفوذ الرسول حتى وفاته. وقد استخدمهم الخليفة الثاني عمر في مشروع الغزو الآخذ في

= إشارات إلى العروض السياسية التي قدمت لأبي بكر في سياق حروبه في الجزيرة، من قبل المثنى بن حارثة الشيباني، وقطبة بن قتادة، ومذعور بن عدي العجابي، للانضمام إلى النشاط العسكري للدولة الناشئة، وهم كانوا يشنون، لحساب قبائلهم غارات متقطعة على أطراف العراق الفارسية.

التوسع، وهو يعلم أن الدين الذي لم يستقر بعد في النفوس ليس الدافع الذي يمكن أن يعوَّل عليه. وتلوح في النصوص التي تنقلها المصادر عن الخلفاء الأوائل فكرة الإغراء بالغنيمة. يحكي البلاذري في **فتوح البلدان** أن الخليفة الأول بعد أن فرغ من حرب المرتدّين «كتب إلى أهل مكة والطائف واليمن وجميع العرب بنجد والحجاز يستنفرهم للجهاد ويرغّبهم في غنائم الروم، فأسرع إليه الناس بين محتسب وطامع»[24] وبحسب الطبري «لم يزل عمر بهم ويأبون عليه حتى عزم على ذلك وجعل لهم ربع خمس ما أفاء الله على المسلمين إلى نصيبهم من الفيء»[25].

ويُصعِّد بعضهم دور الدافع الاقتصادي في حركة الفتوح إلى أقصى حد، فبحسب كارل بيكر، كانت هذه الحركة امتداداً لحركة الهجرات العربية من الجزيرة إلى الأقاليم المجاورة التي لم تنقطع منذ القدم بسبب الجوع والفقر. أما الجديد الذي قدمه الإسلام في هذا الصدد فهو الحماسة التي أوقدها الدين، بالإضافة إلى تنظيم الحركة تحت قيادة موحدة، وتوسيع نطاقها[26].

هجرات الجوع المتكررة تاريخياً تعبر عن حركة «طبيعية» للاجتماع الجغرافي، ولكن الغزو يعبر عن حركة سياسية قد تكون أحياناً ذات لمسة دينية (أيديولوجيا)، وهو ما يبرز دور الدولة كمؤسسة تختزن دوافع الاجتماع التفصيلية بما في ذلك الدوافع الاقتصادية. لذلك ومع الاتفاق مع بيكر في أهمية الدافع الاقتصادي في حركة الفتوح الإسلامية، سنتنبه إلى مركزية العامل السياسي الذي شكّله حضور الدولة، وفاعلية العامل الديني الذي قدم لثقافة الإغارة العربية الموروثة مبرراً «أخلاقياً».

بشكل صريح استهدف الغزو ضم الأراضي المفتوحة إلى نطاق الدولة، وإخضاع سكانها لنفوذ الخليفة. وفيما عدا بعض العبارات الإجمالية التي أوردتها الأخبار على لسان القادة العسكريين في سياق التخيير بين الإسلام والجزية والسيف، ليس في المصادر ما يشير إلى برامج تبشيرية أو دعوية مجهزة لعرض

---

(24) **فتوح البلدان**، 107. وانظر **معجم البلدان**، ياقوت 2/ 155.

(25) تاريخ الطبري، م 2، أحداث سنة 13، 14.

(26) *Cambridge Medieval History*, 11.

مبادىء الدين على الرعايا الجدد في أعقاب الفتوح، وتم غالباً الاكتفاء بالجزية وخراج الأرض، مع ترك النظم الدينية والاجتماعية (العقائد، والتشريعات، والإدارة) على حالتها الأصلية، وهي النظم التي ستتعرض بالاحتكاك الطبيعي البطيء (وأحياناً بإجراءات قمعية) للتحول باتجاه الثقافة الإسلامية، قبل أن تعود لتبصم هذه الثقافة ببصمتها الخاصة. في ما يتعلق بالتثقيف العقائدي، أبدت الدولة منذ عمر اهتماماً بالقبائل العربية المشتركة في الغزو، التي كانت قد استنفرت للفتح (الجهاد) بعد إخضاعها مباشرة لنفوذ الدولة بحروب «الردة»، وقبل تمكنها من التمعن في الدين الجديد وفهم مبادئه. وبناءً على طلب الخليفة (عمر) تم دائماً بناء مسجد بغرض لمّ شمل الفاتحين وربطهم بالدين في معسكرات التجمع التي سرعان ما تحولت إلى أمصار أو مدن ثابته. وكقاعدة عامة لم تندمج القوات الغازية مع التجمعات السكانية للبلاد الجديدة سواء في المدن أو قرى الأرياف الزراعية، (وهو ما ينطبق أساساً على العراق ومصر، وبدرجة أقل على بلاد الشام) حيث كانت معسكرات التجمع تبنى على أطراف الصحراء، وفقاً لتصميم تخطيطي متكرر يقوم على مركز يمثله المسجد وتحيط به التكوينات العمرانية والأسواق التجارية في شكل نصف دائري. وكما سبقت الإشارة، كانت حركة الفتوح قد عجلت باندماج القبائل العربية في مشروع الدولة وخدمة أغراضها قبل اندماجها في مفهوم الدين وفهم أغراضه[27].

الفتوح العسكرية

2 ـ التمدد الديموغرافي

ـ 1 ـ

بما أن التديّن فعل اجتماعي فهو بالضرورة جغرافي. ومع ذلك يلزم الحذر مما سماه إيرتس إسحاق «المغالطة البيئية» حيث «تستخدم الجغرافيا أحياناً بشكل غير مناسب في صياغة التعميمات البيئية لتفسير أصول الأديان والممارسات

---

(27) في المعالجة التفصيلية لهذه المسألة، وعلاقتها بالتطورات السياسية اللاحقة التي أفرزت الصراع على السلطة، انظر كتابي **نقد النظرية السياسية**. الفصل الرابع.

الدينية»[28]. فمثلاً يربط رينان بين مفهوم التوحيد ونمط البداوة الرعوية، مقرراً ببساطة أن «الصحراء هي التوحيد». بحسب هذه الرؤية يبعث الفضاء الواسع، والسماء العالية الموشاة بالنجوم، على الشعور بتفاهة الإنسان، وحاجته إلى إله أبوي حميم يهتم بمصالح القبيلة، ويُخفف من خشونة الحياة في الصحراء.

ولكننا نستطيع رصد بعض المفاهيم التوحيدية في ديانات ظهرت في بيئات زراعية غير بدوية، كديانة أخناتون التي حاول نشرها في مصر في الألف الثاني قبل الميلاد، وكالديانة الزرادشتية التي انتشرت في فارس في القرن السادس قبل الميلاد، وبعض الديانات العرقية البسيطة التي عرفتها المجتمعات البدائية في الغابات الاستوائية وفي أراضي التندرا، بل نستطيع قراءة هذه المفاهيم في بعض الأطروحات الفلسفية ذات الطابع الكوني والأخلاقي كالفلسفة الرواقية اليونانية[29].

ورغم الإشارات التي تنم عن اعتقاد غامض بوجود إله سماوي أعظم ربما

---

(28) دافيد سوفير، **جغرافية الأديان**، دار قتيبة، بيروت، 1990، ص 127.

(29) بحسب سوفير الفكرة التوحيدية الأخلاقية (وهي درجة أكثر تطوراً من التوحيد البدائي) يمكن أن تكون قد نشأت بسبب الحاجة لجلب النظام العقلاني لعالم مؤلف من عدة ثقافات وطبقات، أي أنه على العكس من رينان، يربط التوحيد (كما عبرت عنه الديانات التاريخية الكبرى) بمستوى ثقافي أكثر تطوراً من ثقافة البداوة الرعوية، التي لم يقدر نمطها التوحيدي على تقديم حلول للتطورات العقلية التي نشأت عادة في بيئات ذكية مثقفة قرب أو ضمن بعض العواصم في الحضارات المتقدمة. انظر، **جغرافية الأديان**، الفصل الثاني. علينا ملاحظة أن الموضوع المطروح للتفسير هو التوحيد، أي الإيمان بالله الواحد، وهو أصل الدين. التصدي لتفسير هذا الأصل جغرافياً يصدر في الغالب عن المرجعية الوضعية التي ترفض فكرة الوحي المفارق وتعتبر الدين برمته فعلاً اجتماعياً محضاً. هذا الموقف يختلف عن الموقف الذي أرمى إلى تأكيده في هذه الدراسة وهو أن فكرة الإيمان الأصلية فكرة فوق اجتماعية، وبالتالي فوق جغرافية، أما ممارسة الفكرة أي التدين، فهي بالضرورة اجتماعية جغرافية، من حيث هي فعل بشري لا يتم إلا من داخل الاجتماع. ومع ذلك ففكرة الإيمان ذاتها، رغم مصدرها المفارق، لا تتجلى بدورها إلا من خلال الإنسان، ولذلك فهي تكتسب من خلال التعبير عنها صبغة اجتماعية تظهر في الاختلافات البشرية حول اللاهوت الكلامي. وهذا معنى القول بأن كل ما سوى الفكرة اجتماعي. وسنفهم من ذلك كله أنك تستطيع من داخل فكرة الإيمان، الحديث عن الحضور الاجتماعي الطاغي في الدين.

لا يُعبد بشكل مباشر، مارست بيئات صحراوية رعوية، كبيئة الجزيرة العربية قبل الإسلام، تعددية وثنية صريحة. وفي التاريخ العبري السابق على اليهودية، لم تدفع الصحراء بالعبريين إلى عقيدة التوحيد، ولم تحل بينهم وبين تأليه قوى الطبيعة المتعددة في الفضاء الصحراوي الواسع، على قمم الجبال وفي الواحات الخصيبة؛ وجدوا في الينابيع والأشجار أرواحاً خيرة، ووجدوا في العواصف الرملية أرواحاً شريرة، وأسبغوا شيئاً من التقديس على الأفعى المليئة بالأرواح النارية (السيرافيم). كما أن من الصعب إغفال العناصر المصرية (الزراعية) التي يُفترض تسربها إلى الجماعة العبرية قبل انتقالها مباشرة إلى التوحيد، وهو لم يظهر إلا مع موسى في غضون المرحلة المصرية.

لا أعني بذلك أن التوحيد اليهودي فكرة مصرية خالصة، كما يؤكد بعضهم، ومنهم سيجموند فرويد الذي انتهى عبر التحليل النفسي إلى أن الديانة التي ألزم موسى القبائل السامية بها هي بعينها ديانة الإله آتون التوحيدية ذات الطابع التهذيبي الكوني[30]. ما أشير إليه هو الحضور الضروري للجغرافيا

(30) انظر كتاب فرويد *Moïse et le monothéisme*

في نظريته حول التفسير النفسي للظاهرة الدينية، يرجع فرويد بفكرة الإيمان بالله إلى «عقدة أوديب»؛ فالشعور الديني الجماعي ناتج عن موقف نفسي مشابه للأعراض العصابية الفردية: «انجراح منسي خلال فترة كمون، يعاود الظهور تحت شكل عقدة أب مهيب. كتب فرويد سنة 1910 يقول «سمح لنا التحليل النفسي بإدراك العلاقات المتينة الموجودة بين عقدة أوديب والإيمان بالله. فقد علمنا أن الإله الشخصي من وجهة نظر نفسية ليس سوى صورة لأب مهيب، فهو يتبين لنا في كل يوم كيف يفقد الكثير من الشبان إيمانهم بمجرد اندحار السلطة الأبوية. إننا نكشف في عقدة أوديب أصل كل حاجة دينية» انظر، **علم الأديان**، ص 143. بحسب فرويد في «الطوطم والحرام»، تتطور الثقافة الإنسانية الجماعية بذات الطريقة التي يتطور بها الفرد على المستوى النفسي. وكما أن سلوكات الفرد قابلة للتفسير بواسطة الانجراحات الواقعة في الطفولة الأولى، فإن السلوك الجماعي قابل للتفسير باللاشعور الجماعي الذي يختزن انجراحات متأتية من فترة ما قبل التاريخ. الانجراح الرئيسي ـ كما عثر عليه فرويد ـ يقوم على فكرة كان قد اقترحها داروين مفادها أن الأب البدائي قُتل من قبل أبنائه بسبب استبداده الجنسي ومع التطور ظهر الندم على هذا الفعل وبدأت محاولات التحرر منه ومنها اختلاق التابو الجنسي. هذا هو الأصل الأكثر قدماً للدين، فكل المنظومات الدينية ليس لها من هدف إلا مسح آثار تلك الجريمة والتكفير عنها. انظر: =

المصرية في «التديّن» اليهودي: التوحيد الإلٰهي من حيث هو جوهر أصلي للدين، هو فكرة فوق اجتماعية، ولذلك فهي غير مرتبطة في صدورها ببيئة جغرافية مخصوصة، ولكن ممارسة الفكرة في الواقع الاجتماعي، من حيث هي تديّن، تخضع في إدراكها ولدى انتقالها والتعبير عنها لبصمات البيئة الجغرافية، الأمر الذي يظهر في أشكال الطقوس، ونظم التكاليف والتشريعات، ومجادلات الكلام الزائدة على الفكرة (اللاهوت). كل ما سوى الفكرة اجتماعي وجغرافي؛ لقد بدأ العبريون في تكريس السبت على اسم الرب قبل خروجهم من مصر، أي قبل النص على اعتباره رمزاً لليوم الذي استراح فيه الله من مشاغله في خلق العالم. وتبنى العبريون عيد الفصح المعروف في المناطق السامية، وتم تعديله كرمز لفرارهم من العبودية في مصر (ليلة اكتمال البدر في الربيع كانت كل عائلة تأكل خروفاً منذ الغروب وحتى الفجر وتمسح بدمه مدخل الخيمة. واحتفلوا بظهور القمر وجَزّ أصواف الغنم وختان الذكور).

بعد عبور سيناء إلى فلسطين يرصد مؤرخو اليهودية تفاوتاً واضحاً في بنية التديّن العبري بين مقاطعة الجنوب الصحراوية ذات البيئة الرعوية، ومقاطعة

= *Totem et tabou, Interprétation par la psychanalyse de la vie sociale des peuples primitifs*, 1913, Tr. Fr. Payot, Paris, 1947.

في كتابه **موسى والتوحيد** كان فرويد يطبق نظريته التي شرحها في «الطوطم والحرام» على اليهودية، كراهية الأبناء لأبيهم التي دفعتهم لقتله، هي منبع تمجيد فكرة الرب «فالعديد من التمردات التي تفجرت ضد موسى حتى اليوم الذي قتل فيه، مثل الحادثة الشهيرة للعجل الذهبي، وتحطيم ألواح الشريعة، ليست في الواقع سوى رمز لقتل موسى، والتي رواها تقليد كهنوتي لاحق. والانصهار العرقي بين شعب موسى والقبائل السامية الأخرى بسيناء انجر عنه انصهار عقدي بين شعائر آتون ويهوه إله البراكين. فـ«وفاق قادش» يخفي أصل ديانة إله موسى، ويحاول أن يداري قتل البطل على مدى فترة طويلة، والذي يتزامن مع النزول بإسرائيل، فإرساء التوحيد، حيث كان الأنبياء صناع عودة الإله الموسوي، تحت سمات الإلٰه المصري الذي انتهى يهوه من مشابهته كلياً، يعاود الظهور بعد فترة كمون لحادثة الانجراح المكبوتة. إنه الإحسان بالذنب الذي جربه الشعب اليهودي أمام إله موسى الذي اقترف قتله، والذي يفسر ذلك الموقف الثابت للإدانة الذاتية التي يظهرها الشعب على مر تاريخه». انظر **علم الأديان**، ص 146، 147. وانظر في **النقد الموجه على أسس وضعية لنظرية فرويد الهشة**، ص 144، 145.

الشمال الكنعانية الزراعية: ففيما احتفظ الجنوبيون بتوحيد يهوه، تبنى الشماليون إلى جوار يهوه الآلهة البعلية الزراعية التي عبدها الكنعانيون. أطلق هؤلاء اسم البعل أي مالك الأرض على الإله، حيث كانت كل مدينة تديّن بخصوبة الأرض إلى بعل يُنظر إليه كسيّدٍ حاكم، وماثلوا بين دورة النبات الطبيعية ودورة الحياة المتجددة للبعل من ميلاده إلى موته ثم انبعاثه من جديد. وقد انصب جانب كبير من نشاط الأنبياء الأوائل (إيليا، اليشع، هوشع، عاموس) على مقاومة النفوذ الذي أحرزته الآلهة البعلية مقابل نفوذ يهوه؛ وجه إيليا نقداً عنيفاً إلى عبادة بعل ملكارت إلٰه صور، وبعد اختفائه في ظروف مريبه واصل تلميذه اليشع حملته ضد البعل الصوري وقاد حركة احتجاج عنيفة انتهت بمذبحة دموية، حدَّت من انتشار الديانة البعلية وإن لم تقض عليها بشكل حاسم.

في سفر التثنية (ق 7 ق. م) والأسفار الآتية من العهد القديم، ستبدو اليهودية ديانة أكثر مدينية وأكثر زراعية، وسيتراجع النموذج الرعوي من النصوص انعكاساً لتراجعه الاقتصادي «مع أنه لم يزل يؤلف مثالاً فلكلورياً لا يخلو من القوة والمنزلة الأخلاقية. فقد استعملت الأصول الرعوية في الطبيعة الإسرائيلية الجديدة لتقوية شخصيتها. وهكذا أصبحت العناصر المقدسة والمجتمعات الفلاحية الأخرى ممقوته كالخنزير، وهي التي كانت ترافق الطقوس الوثنية للخصوم، والتي يحتقرها الرعاة»[31]. وبديلاً عن الخيمة المتنقلة تم غرس الهيكل في مكان ثابت، وظهر مفهوم الكهانة المركزية، والأماكن المقدسة[32]. وبشكل مباشر بدأت الطقوس والتقاويم تعكس بيئة البحر المتوسط ذات الزراعة الجافة (الحبوب الشتوية كالقمح والشعير، والأشجار المثمرة، وتربية الأغنام). فكما في معظم الشعوب الزراعية عكست الطقوس دورة المحاصيل ومواقيت الحصاد، ومثَّل الربيع المتوسطي (حيث

---

(31) جغرافية الأديان، ص 37.

(32) في صحراء سيناء، بعد الاتصال المباشر بيهوة فوق الجبل، احتاج العبريون إلى مكان لتأمين الاتصال به بعيداً عن الجبل فكانت الخيمة التي يجتمع فيها الشعب مع الله، ويستمع موسى إليه.
وهي الخيْمة التي كان ينصبها عند البداية أفراد من (قبيلة) اللاويين، فصار منهم الكهنة، وصارت فكرة المجمع. قارن هذه الفكرة التي أفرزها «الفراغ» الجغرافي، بفكرة الكعبة ذات الحضور الجاهز كرمز مقدس في الجغرافيا العربية.

تخضرّ التلال بالأعشاب، وتنضج الحبوب في الحقول وتسمن القطعان) فصلاً مناسباً للشكر الذي يستحق الاحتفال. وكما يلاحظ دافيد سوفير فإن «فصل الباسوفير (عيد الفصح عند اليهود) لا يعتبر نهاية الدورة الزراعية في منطقة البحر المتوسط. وفي العهد القديم: «سوف تدونون (تسجلون كتابةً) سبع مرات في سبعة أيام. وعندما يبدأ المنجل في حصاد الحبوب تبدأون في التدوين مدة سبعة أسابيع»، وهكذا فإنه بعد انتهاء سبعة أسابيع من بداية حصاد الشعير حتى نهاية حصاد القمح، يصل المرء إلى آخر عطلة مقدسة بالنسبة لتقويم العهد القديم قبل بداية الصيف الجاف في شابوت، وهو عيد الأسابيع. . ولا تزال الأعياد اليهودية تقام كما كانت تحدث على الشاطىء الشرقي للبحر المتوسط قبل ثلاثة آلاف عام، وتقدم أول تباشير الفواكه في نيسان (أبريل) حيثما يكون اليهودي. ويُسجل التدوين مهما كان اليهودي بعيداً عن حقوله وعن الحبوب»[33].

واعتبر سوفير أن المسيحية «احتفظت بجزء بسيط فقط من التقويم اليهودي المقدس، وتحررت من قيود المكان فاستطاعت أن تصبح من الأديان العالمية بنجاح. فقد احتفظت بالحوافز والدوافع لعيد الفصح وهي تقديم القرابين والضحايا ثم الاعتقاد بالبعث والنشور. وإن الرمزية التي تشمل ذبح الشاة في يوم عيد الفصح تؤلف عنصراً هاماً هنا، ففي اللغة اللاتينية هناك اسم مشابه للاسم العبري في ما يختص بعيد الفصح، ويختلف هذا الاسم في شمال أوروبا حيث لم تنتشر المسيحة إلا بعد أن أصبحت دين الدولة الرسمي (بعد القرن الرابع) وقد كانت شعوب شمال أوروبا تحتفل بقدوم الربيع بعد برد الشتاء القارص، وذلك بإحياء إلهة فصل الربيع لديهم وهي استار (Eostre) أو أوستارا (Ostara). ولما كان الاحتفال بعيد تلك الإلهة يصادف الزمن المسيحي احتُفِظ باسمها، بينما بقيت بعض الرموز الوثنية الخاصة بذلك الفصل في العادات والتقاليد الشعبية هناك. وقد بقيت بعض المذاهب والأديان الوثنية الشائعة في التقويم المسيحي المقدس، بينما حذفت وألغيت الأعياد اليهودية الباقية. ويميل العلماء الآن إلى اعتبار ميلاد المسيح في أواخر الصيف أو أوائل الخريف أي حول الزمن الذي تبدأ به السنة اليهودية. ولكن الكنيسة في أوائل عهدها لم

(33) **جغرافية الأديان**، ص 39.

تحتفل بميلاد المسيح، ولم يتعين تاريخ ميلاد المسيح إلا فيما بعد عندما اقترن بميلاد إله الشمس في الإمبراطورية الرومانية (Sol Invictus) وهو يصادف الانقلاب الشمسي الشتوي»[34].

ولاحظ سوفير أيضاً أن «رمزية» التقويم الديني تصبح عديمة الجدوى عندما تستعمل خارج البيئة التي نشأ فيها، فالتقويم المسيحي يبدو غريباً بالنسبة للمجتمعات الأوروبية غير المتاخمة للبحر المتوسط، لذلك فقد وجدت فجوات بالنسبة إلى الاحتفال بموسم الحصاد. وهنالك إشارات إلى الاحتفالات الوثنية التي كانت تجري في هذا الموسم. وإن نجاح الاحتفال بيوم الشكر، وهو يوم شبه ديني يعكس إحدى الظواهر المتبعة في ديانات الهنود الحمر في أمريكا، وثبات هذا العيد في البيئة الأمريكية يدل دلالة واضحة على عدم جدوى التقويم المسيحي عندما يستعمل خارج عالم البحر المتوسط. . وينطبق ذلك أيضاً عند استخدام هذا التقويم في النصف الجنوبي من الكرة اورضية، حيث يصادف عيد الفصح في الخريف وعيد الميلاد في أوائل الصيف، وهكذا يفقد المفهوم الرمزي معناه، وتظهر بعض الاصطلاحات الرمزية المغلوطة في الديانة المسيحية، فكلمة «الراعي» الصالح التي تطلق على المسيح لا تفهم بهذا الشكل عند الشعوب التي تسكن بين المدارين، وكان على المبشرين الذين حملوا الرسالة المسيحية لمثل تلك الشعوب أن يبذلوا جهدهم لاستعمال رموز أخرى بدل الرموز التقليدية»[35].

يواصل سوفير مقارنته البيئية بين مختلف التقاويم الدينية فيلاحظ أن التقويم الإسلامي منسلخ كلياً عن أي قيود بيئية زراعية، فالوحدة الزمنية الرئيسية في هذا التقويم هي الشهر القمري، وعلى هذه الوحدة ينضبط برنامج الممارسات الطقوسية والعبادات «التي يمكن ممارستها في أي فصل من فصول السنة أو أي بيئة مناخية دون تفريق بين شمال خط الاستواء أو جنوبه» فالصوم يجري في شهر رمضان القمري الذي يأتي تارة في الصيف وتارة في الشتاء، وكذلك الحج إلى الكعبة الذي يجري في شهر ذي

---

(34) السابق، ص 40.

(35) السابق، ص 40، 41.

الحجة. وكان من الواضح لدى سوفير أن البيئة الجغرافية العربية (غير الزراعية) التي نشأ فيها الإسلام هي منبع هذا التقويم «فمكة والمدينة كانتا تعتمدان على التجارة إلى الأماكن القاصية أكثر من اعتمادهما على الخدمات الزراعية. وكانت للقوافل البرية والتجارة أنظمة موسمية، ولكن ميكانيكية العمل التجاري كانت تخفف من أهمية الفصول بالنسبة لسكان المدن بسبب المسافة البعيدة التي تفصل المدن نفسياً واجتماعياً عن المزارعين كما ظهر في المواقف الإسلامية الأولى»(36).

قدمت مقارنات سوفير الطقوسية كنموذج لتأثير البيئة الجغرافية في بنية التديّن عموماً. هذا التأثير واضح في تاريخ اليهودية التي تعرضت عبر مراحل تشكلها لإشعاعات جغرافية متباينة؛ من بيئة الرعي على تخوم الصحراء العربية، إلى البيئة الزراعية المصرية، ثم الأراضي الكنعانية الخصيبة، ثم بيئة السبي البابلية المفتوحة على فارس. وكما تنقل العبريون خلال هذه الجغرافيا المتنوعة، انتقلت الجغرافيا إلى العبريين في فلسطين في شكل غزوات متتابعة من قبل الثقافات المصرية والآشورية والبابلية والفارسية واليونانية والرومانية، وتركت كل من هذه الثقافات بصمتها، التي يمكن الإشارة إليها الآن، على بنية التديّن اليهودي(37).

---

(36) السابق، ص 42، وانظر الفصل الثالث الذي يقدم فيه سوفير دراسة شائقة عن زخم التأثيرات الدينية على تحول الطبيعة الأرضية. الوجه الآخر من تأثيرات الطبيعة الأرضية على التحول الديني.

(37) انظر الفصل التمهيدي من هذا الكتاب، فقرة 2. ولاطلاع تفصيلي على التأثيرات المتباينة في تاريخ التدين الهيودي يمكن على سبيل المثال مراجعة:

- S. W. Baron, *A Social and Religious History of the Jews*, 3 volumes, Columbia University Press, New York, 1952.

- Julius Brewer, *The Literature of the Old Testament*, Columbia University Press, New York, 1933.

- Simon Dubnow, *History of the Jews* (translated from Russian), 3 volumes, Thomas Yoseloff, London, 1968.

- Samuel Dinin, *Judaism in a Changing Civilization*, Columbia University =Press, New York, 1933.

أما تاريخ المسيحية فيقدم نموذجاً كلاسيكياً لفعل البيئة الجغرافية في بنية التديّن. لقد تحول شق من اليهودية عبر الجغرافيا الرومانية إلى ديانة عالمية (لا عرقية) بلاهوت جديد واسم جديد. فحركة يسوع الناصري ظلت طوال فترة ظهوره في فلسطين حركة إصلاح يهودية. ولم تتحول إلى ديانة مستقلة، أي لم تصبح «المسيحية» إلا بعد انتقالها مع بولس إلى مدن السواحل الرومانية الواقعة على طرق التجارة وصولاً إلى روما، حيث وجدت في الأوساط الوثنية مناخاً مواتياً لقبول فكرة التجسيد الإلهي، خصوصاً بعد تخلي بولس عن العناصر الاجتماعية الأكثر تعلقاً بتاريخ البيئة اليهودية، وأعني بها الشريعة وتكاليف الناموس المصبوبة على روح الشعب العبري. كما وجدت المناخ ذاته لدى يهود الخارج المتأثرين بالثقافات والديانات السائدة في ميحط الإمبراطورية المتوسطي، والذين كانوا أسهل قبولاً بديانة ذات نفس كوني مؤسسة في الوقت ذاته على اليهودية. لقد تناغم هذا النفس الكوني مع التكوين الإمبراطوري الروماني بهياكله الاقتصادية وتنظيماته السياسية، التي مكنت الدولة ـ كمؤسسة ـ من لعب دور صريح، ليس فقط في توفير مناخ يساعد على انتشار الديانة الجديدة، بل أيضاً وبشكل مباشر، في تأسيس بنيتها اللاهوتية ذاتها[38].

- David Philipson, *The Reform Movement in Judaism*, Macmillan, New York, 1931. =

- James Pritchard, *The Ancient Near East*, Princeton University Press, 1958.

(38) راجع في الفقرة 3 من الفصل التمهيدي إسهام الدولة من خلال قسطنطين في فرض قانون الإيمان في مجمع نيقية سنة 338م. ولمزيد من التوسع يمكن على سبيل المثال مراجعة:

- A. C. McGiffert, *A History of Christian Thought*, 2 volumes, Charles Scribner's Sons, New York, 1933.

- Charles N. Cochrane, *Christianity and Classical Culture: A Study in Thought and Action from Augustus to Augustine, Clarendon Press, Oxford, 1940.*

- Philip Carrington, *The Early Christian Church*, Cambridge University Press, Cambridge, 1957.

- Kenneth Scott Latourette, *A History of Christianity*, Harper, New York, 1953.

ـ 2 ـ

على عكس المسيحية، اكتمل تبلور الديانة الإسلامية في خطوطها الأساسية داخل أراضيها الأصلية. ولكن التحولات الجغرافية التي نجمت عن سياسة الفتوح ستترك أثرها في ملامح التطور التي طرأت على بنية التديّن ليس فقط بشكل غير مباشر على المدى الطويل، بل بشكل مباشر وفي المدى القصير؛ في المراحل المبكرة وقبل أن تظهر النتائج البعيدة في شكل تحولات دينية واسعة على مستوى الشعوب، أسفرت الحروب الأولى عن تعديل جسيم في الجغرافيا السياسية تمثل في ضم العراق والشام، حيث ستتكون من خلال الأحداث والأفكار، النوايات الأولى للتطور في البنية الدينية: في العراق تم إنشاء البصرة والكوفة كمعسكرين هائلين للقبائل العربية الغازية قبل أن تتحول كل منهما إلى مدينة كبيرة ثم إلى إقليم إداري يهيمن على محيط جغرافي واسع. ومع استمرار المدينة عاصمة للدولة لعبت الكوفة والبصرة بتشكيلاتهما القبلية المركبة دوراً رئيسياً في تشكيل المناخ السياسي والاجتماعي الذي انبعثت منه «الفتنة الكبرى» بتداعياتها التي أفرزت المذهبية، وهي من وجهة نظري، أهم أسباب التطور في بنية التديّن الإسلامي. لاحقاً وعلى امتداد الدولة الأموية وشطر من العباسية، تواصل دور المصريْن العراقيين في تمديد مساحة المنطوق الديني على مستوى اللاهوت (الكلام) ومستوى التشريع (الفقه)، والتنظير له في ظل مناخ ثقافي صار الآن مفتوحاً على روافد متنوعة من عراقية بابلية وآشورية، وفارسية، ويونانية نسطورية. ولكن هذا المناخ ظل في كتلته الرئيسية عربياً موصولاً بالأصول العرفية (الجاهلية) للقبائل، وهي الأصول التي ظلت مصاحبة للنص الديني كمرجعية شارحة على مستوى البيان اللغوي، ومتممة على مستوى المعالجة والتشريع. علينا القول بأن بنية الدين الإسلامي، حين انتقلت في هذه المرحلة المبكرة إلى خارج الجزيرة، انتقلت مصحوبة بكتلة سكانية عربية، بما يعني أنها ظلت في ذات البيئة الثقافية التي نشأت فيها، أي ظلت تتعرض لمثيرات تطور ذاتية.

قبل انتصاف القرن الأول، وفي أعقاب الفترة القصيرة التي حكمها عليّ من الكوفة، انتقلت عاصمة الدولة إلى الشام حيث ستلعب السياسات الأموية الاستبدادية ذات الطابع العربي وشبه العلماني دورها في تكريس الافتراق السياسي وتحويله إلى افتراق ديني مذهبي، فضلاً عن دورها في تفريخ

المقولات اللاهوتية الأولى التي سيتخلق من حولها علم الكلام. وحين عادت عاصمة الدولة إلى العراق مع السلطة العباسية قبل منتصف القرن الثاني كانت التحولات الجغرافية الناتجة عن الفتوح قد بدأت تسفر عن ملامحها الاجتماعية في الأقاليم المفتوحة، التي صارت الآن تمتد من حدود الهند حتى سواحل المحيط الأطلسي، وبرز الدور الفارسي الفاعل على المستوى السياسي، وفي تشكيل المناخ الثقافي العام، سواء بشكل مباشر، أو كوسيط مبكر ناقل للتيارات الهيلينية، قبل أن تنتقل هذه التيارات على نطاق أوسع عبر حركة الترجمة المنظمة. وفي هذا المناخ توفرت الأسباب اللازمة لتبلور منظومات الفقه والكلام في صياغاتها «الفنية» النهائية، التي مثلت ـ بالمقارنة إلى منطوق الدين الأصلي ـ بنية «ثقافية» مركبة وبالغة الاتساع.

تقليدياً، لا يمانع العقل السلفي في الحديث عن «تطور» الفقه والعلوم النقلية والعقلية التي ظهرت بعد إغلاق النص التأسيسي، ولكنه لم يتوقف قط أمام هذا التطور باعتباره يتعلق بمنطوق الدين الأصلي بل باعتباره يتعلق بالعلوم التي تدور عليه. وهو يقول بذلك من دون وعي بجسامة التعديلات التي لحقت به، بسبب أن هذه التعديلات تم تمريرها عبر «النصوص» أي عبر ما يفترض أنه منطوق الدين، سواء بتأويل النص الأساسي، أو باصطناع النص الجديد (الأحاديث وروايات الأئمة).

كما أنه لم يتوقف حيال الدلالة التاريخية (الزمنية) التي ينطوي عليها التطور، أي لم يقرأه كرد فعل لحركة الاجتماع. ولذلك فإن هذه الحركة لا تظهر، وإن ظهرت فلماماً، في الطرح التقليدي لمسار الفقه والعلوم، بل تظهر دائماً هرمية دينية متتابعة على نحو مجرد، وكأنها تتطور ذاتياً، فهناك عهد «الرسول»، ثم عهد «الصحابة» ثم عهد «التابعين»، ثم «تابعي التابعين» وصولاً إلى عهد المذاهب الفقهية المؤطره التي انحصرت سنياً في الأربعة المعروفة. وهي هرمية ارتجاعية تعكس مصطلحات عصر التدوين، وتستبعد ـ ربما على نحو لا واعٍ ـ فكرة التأثير الاجتماعي، ومن ثم منهجية التقسيم الزمني الجغرافي المزدوج.

الفكرة البسيطة التي أرمي إلى تفعيلها هنا هي أن التطور الذي عبرت عنه العلوم النقلية والعقلية (من القص والسيرة إلى الرواية واللغة والتفسير والفقه والأصول والكلام) كان في حقيقته تطويراً لمادة التديّن التي انغلق عليها النص

التأسيسي؛ بالدرجة الأولى من جهة الحجم الذي تضاعف عدة مرات، ثم من جهة الموضوع الذي صار يتسع لمزيد من المضامين الاجتماعية الصرف. ورغم الحضور الفاعل للمؤثرات «الأجنبية» في عملية التطوير، إلا أن معايير البنية الأولية النابعة من بيئة الجزيرة ظلت حاكمة على مجمل الثقافة، وظلت القوانين العرفية المستمدة من هذه البيئة حاكمة على قراءة النص حتى وهو ينتقل لمواجهة الأوضاع الجديدة في البلاد المفتوحة التي صارت تتحول إلى الإسلام تدريجياً.

بشكل عام تظهر نتائج اللقاح الثقافي على بنية التديّن في مادة «العلوم» التي تتنشأ حول النص من كلام وفقه وتفسير. هذه العلوم تسفر منذ البداية عن طابعها الاجتماعي من خلال تعدد الرؤى والصياغات، وتظل تعبر عن هذا الطابع عبر الزمن، من خلال التطورات التي تطرأ على هذه الرؤى والصياغات. لكن وبشكل متكرر في التراث العام للتديّن، كانت عملية إعادة التأسيس التي تشهدها الحقبة الآتية على وفاة المؤسس تؤدي إلى ظهور «نص جديد» ينسب بأثر رجعي إلى حقبة التأسيس، ومن خلال هذا النص الجديد تدخل مفاهيم جديدة ينبع بعضها من خارج البيئة الأصلية (راجع تطور البنية النصية في الحالتين اليهودية والمسيحية في الفصل التمهيدي). في الحالة الإسلامية، حيث أدى التمدد الجغرافي دوراً فورياً في إثارة العوامل الداخلية، تسربت مفاهيم سياسية لاهوتية إلى النص الجديد في وقت مبكر، قبل ظهور نتائج اللقاح الثقافي على نطاق واسع مما يشير إلى أسبقية تحتية للعوامل السياسية المباشرة.

ثمة إذاً معبران تدخل منهما المفاهيم الجديدة إلى بنية التديّن وتسهم في تطويره:

- النص الجديد (وهو معبر وقتي قصير الأمد، يشتغل لمرة واحدة).
- المنظومة الثقافية (وهي المعبر الذي يتواصل تشغيله بلا انقطاع).

وفيما يلي مزيد من التفصيل بخصوص الحالة الإسلامية.

1 ـ التسرب من خلال النص الجديد

قبل انتهاء القرن الأول كان الطلب على الرواية يتزايد، وعند نهاية القرن الثاني كانت «الأحاديث» التي قننها الشافعي كمرادف للسنة، قد بدأت تظهر

كمصدر مستقل وبديل عن مفهوم «السوابق العملية». كان ذلك يجري بالتزامن مع الصراع السياسي المذهبي المتفاقم، والحاجات التشريعية المتنامية، أي في ظل تداخل يصعب ضبطه بين التحديث (الرواية) والفقه (التشريع).

في ما يتعلق بالعادات الاجتماعية ذات المضمون التشريعي، سنفترض وقوع التسرب إلى الروايات، ولكنه تم على نطاق ضيق بالقياس إلى المضامين اللاهوتية التي كانت توظف لخدمة الصراع المذهبي. فرغم الحديث عن حالات دخول مبكر، لم تبدأ التحولات الجماعية (الشعبية) إلى الإسلام إلا في وقت متأخر نسبياً[39]، بعد أن صار التنصيص بالرواية يتجه إلى الإغلاق، ورغم عمليات الضم السياسي التي أعقبت الفتوح لم تتوغل العناصر العربية الغازية إلى عمق البلاد المفتوحة في الأرياف والمدن الداخلية (في الحالة المصرية تأخر ذلك إلى فترة لاحقة على إجراءات المأمون القمعية سنة 218هـ في أعقاب ثورة الأقباط). وظلت العملية الفقهية والنظرية تصدر في المدينة ومكة وفي الأمصار الجديدة التي بنيت على الأطراف (الكوفة، البصرة، الفسطاط) وظلت عربية بالأساس في تركيبتها القبلية ومرجعيتها العرفية ذات الأصل الجاهلي[40]. لقد ظلت معايير البنية

---

(39) انظر **جغرافية الأديان**، ص 135 حيث ينتهي سوفير إلى أنه «بعد مرور 150 عاماً على نشوء الإسلام، لم يتحول إلى الديانة الإسلامية إلا عشر السكان في منطقة الشرق الأوسط من المسيحيين القدامى واليهود والزرادشتيين والمانويين. ولم يأت عام 1250م إلا وقد تحول معظم السكان إلى الدين الإسلامي».

(40) استناداً إلى الشيرازي في **طبقات الفقهاء**، أجرى وائل حلاق جرداً إحصائياً حول التوزيع الجغرافي للنشاط الفقهي المبكر، الذي انحصر في «أهم مراكز الإمبراطورية الجديدة: المدينة، ومكة، الكوفة، والبصرة، ودمشق، والفسطاط، واليمن، وبدرجة أقل خراسان»، ولاحظ أن هذه المراكز انتجت 84 شخصية بارزة توزعوا كما يلي: 22 من المدينة (26,2٪) و20 من الكوفة (23,8٪) و17 من البصرة (20,2٪) و9 من سوريا (10,7٪)، وسبعة من مكة (8,3٪) وخمسة من اليمن (6٪)، وثلاثة من مصر (3,5٪) وواحد من خراسان (1,2٪) «وعليه فإن الحجاز والعراق (يقصد الكوفة والبصرة) قد حظيا بحصة الأسد من هذا الجمع من العلماء بما أنهما أنتجا زهاء 70٪ من مجموع علماء الفقه وقرابة 80٪ إذا نحن أضفنا إليهما اليمن. وكانت سوريا عموماً تحتل المرتبة الثانية، أما الفسطاط وخراسان فلم يكن لهما سهما سوى موقع هامشي» واستنتج من ذلك أن من الصواب الإقرار بأن «أول ظهور لعلم الفقه إنما كان في المناطق التي يمثل العرب فيها، مع من اختلط بهم، نسبة هامة من السكان». انظر: =

الأصلية النابعة من بيئة الجزيرة والقوانين العرفية المستمدة من هذه البيئة هي الأكثر تسرباً إل الرواية. وكقاعدة عامة تركت الدولة الشعوب المفتوحة لأنظمتها القانونية والاجتماعية، وهو إجراء مفهوم في ظل عدم توافر البديل التفصيلي في أعقاب الفتوح[41]. وكنتيجة طبيعية، استمرت فاعلية هذه الأنظمة لفترات طويلة تالية على التحولات الجماعية، وأخذت آثارها تظهر تدريجياً في تقنيات الفقه المنهجية وفي مادته الموضوعية[42]. وهو ما سيجري تقنينه صراحة من خلال الاعتراف بحجية «العرف» في مدونات الأصول المتأخرة.

على خلاف الكتابات الأصولية المبكرة كرسالة الشافعي وعمومياته المبثوثة في الأم، التي لم تلتفت لفكرة «العرف» بهذا المعنى، سنقرأ في مدونة متأخرة كالمبسوط لابن عابدين أن «الثابت بالعرف كالثابت بالنص»، وأن «التعامل حجة يُترك به القياس ويخصص به الأثر»[43]، أي إن للعرف صلاحية تخصيص العام الوارد في النص، وهو نسخ أو إلغاء جزئي للدلالة تم إعماله أحياناً في نصوص مرفوعة؛ فقد أجاز بعض الفقه ـ الحنفي خصوصاً ـ بيع المحاصيل الزراعية قبل

= **نشأة الفقه الإسلامي وتطوره**، الترجمة العربية، دار المدار الإسلامي، بيروت 2007، ص 105.
وفي الموضوع ذاته يمكن مراجعة:

Harald Motzki, «The Role of Non-Arab Converts in the Development of Early Islamic Law», Islamic Law and Society, 6, 3, (1999): 293-317.

وانظر الشيرازي، **طبقات الفقهاء**، ص 54 ـ 94. ووكيع، **أخبار القضاة**، ج 3، 421. ابن حبان، **الثقاة**، ص 222. ابن خلكان، **وفيات الأعيان**، ج 1، ص 330.

(41) راجع الرسائل المبكرة إلى القادة العسكريين. انظر الطبري، **تاريخ**، أحداث سنة 11هـ وما بعدها. وانظر:

S. P. Brock, «Syriac Views of Emergent Islam», in Studies on the First Century of Islamic Society, Ed. G. H. A. Juynboll, Southern Iliinois University Press, Carbondale, 1982, pp. 204-205.

(42) يرجع شاخت، على سبل المثال، بفكرة التعويض عن الضرر في الفقه الإسلامي، إلى أصول مستمدة من الشرائع البابلية القديمة التي استمرت فاعليتها فيما بين النهرين. انظر:

J. Schacht, From Babylonian to Islamic Law, in Yearbook of Islamic and Middle Eastern Law (Kluwer Law International, London and Boston, 1995), 29, 33.

(43) **رسائل ابن عابدين**، 2/ 116.

اكتمال خروجها من الأرض تخصيصاً لعموم النص الناهي عن بيع السلم أو بيع ما ليس حاضراً، ونقل ابن عابدين في الرسائل عن شمس الأئمة «أستحسن ذلك لتعامل الناس، فإنهم تعاملوا بيع ثمار الكرم بهذه الصفة، ولهم في ذلك عادة ظاهرة. وفي نزع الناس من عاداتهم حرج»[44]. وجرت محاولات لتأصيل حجية العرف، كمصدر تشريعي ولو متأخر، تأصيلاً نصياً، فظهرت عبارة «ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن» في شكل حديث مرفوع إلى الرسول، وهو بحسب العلائي نصٌ لا وجود له أصلاً في كتب الحديث ولا بسند ضعيف، وإنما هو من قول عبد الله بن مسعود موقوفاً عليه، وقد أخرجه أحمد في **مسنده**. وهذا نموذج لعملية «القلب» التي يتحول من خلالها مفهوم فقهي أو أصولي إلى نص عبر الرواية، بسبب التداخل الزمني والعضوي بين التحديث والفقه[45].

كان من الطبيعي ألا تظهر فكرة العرف بهذا المدلول في السياق التأسيسي الذي اشتغل فيه الشافعي أواخر القرن الثاني؛ فقد كان اهتمامه منصباً على: تأصيل «سلطة الحديث» كمرادف لمعنى السنة، وتأصيل «سلطة السنة» كجزء من معنى الوحي باعتبارها كالقرآن منقولة عن الرسول. قبل هذا التأصيل كان مصطلح السنة ينصرف إلى «ما جرى عليه العمل» كمفهوم إجمالي وشامل يضم إلى جوار التراث النبوي سوابق الخلفاء كحكام وبعض آثار الصحابة وأعراف العرب في بيئة الحجاز الجاهلية، ولم يكن قد انصرف بعد إلى الروايات المصبوبة في بنيات لغوية قابلة للتدوين من جهة، وخاصة بالرسول من جهة ثانية. كما أن مصطلح السنة بهذا المعنى الأول لم يكن يحمل سلطة نظرية مؤصلة رسمياً، مجاورة ومستقلة عن سلطة القرآن.

مع تنصيب الشافعي للروايات في موقع «النصوص» أكد أن النصوص كافية لتغطية الحوادث أياً كانت، إما بمنطوقها الصريح، وإما عن طريق القياس عليها. ولذلك لا يجوز إعمال الرأي في أي واقعة جديدة إلا من خلال قياسها

---

(44) السابق، 2/ 140 راجع حديث الشافعي في الأم عن القراطيس المصرية، وشروط إجازة السلف فيها 3/ 109.

(45) انظر نماذج تفصيلية لهذا النوع من القلب في **السلطة في الإسلام، العقل الفقهي السلفي**، الفصل الثالث.

على نص، يقول في الرسالة «كل ما نزل بمسلم ففيه حكم لازم، أو على الحق فيه دلالة موجودة، وعليه إذا كان فيه بعينه حكم، اتباعه. وإذا لم يكن فيه بعينه طلب الدلالة على سبيل الحق فيه بالاجتهاد. والاجتهاد القياس»[46].

اعتبر الشافعي أن مفهوم ما جرى عليه العمل يفتقر إلى قوام بنيوي محدد كقوام النص، يمكن التعاطي معه بالتفسير والبيان اللغوي، ويمكن في الوقت ذاته استخدامه كضابط قياس يمنع تحول الرأي إلى استحسان أو حكم بالهوى. ومن هنا كانت معركة الشافعي لتثبيت سلطة الرواية موجهة على نحو مركب ضد مفهوم «ما جرى عليه العمل» (وهو مصطلح يتسع لمضامين اجتماعية وعرفية) من ناحية، وضد مفهوم «الرأي» (وهو مصطلح يفتح الباب لممارسات اجتهادية غير مقيدة بضابط ديني محدد) من ناحية أخرى.

كانت المسألة إذاً تتعلق بتثبيت سلطة الوحي مقابل العرف والرأي، أي مقابل أي سلطة بشرية ذات طابع تشريعي أو معرفي (= اجتماع صريح). ولكن عملية تنصيص السنن، أو صب ما جرى عليه العمل في شكل نصوص لغوية، كانت في جوهرها عملية تنصيص للعرف، أي لتقاليد وعادات محلية ذات طابع اجتماعي صريح، سيختبىء الآن خلف قداسة النص. وهنا مكمن الخطورة في خطوة الشافعي الأصولية التي أدت إلى تنصيب الرواية في موقع النص إلى جوار القرآن. وهو ما يعني أننا حيال تطور جسيم في بنية التديّن الإسلامي، يتمثل في خلق «نص» جديد لم يكن موجوداً بهذه الصفة لما يزيد على قرنين من عمر الإسلام. وسأناقش في الفقرات الآتية كيف كان هذا التطور يلبي الحاجات المتنامية التي خلقتها التغيرات السياسية والجغرافية، والتي لم يعد مفهوم ما جرى عليه العمل إلى جانب النص التأسيسي كافياً لتلبيتها. وفي الإطار ذاته، كيف كان الشافعي ـ مع غيره من رواد مرحلة ما بعد التأسيس ـ يعبر، إن بوعي أو بغير وعي، عن إرادة التطور التي تعمل بغريزة الاجتماع غير المرئية.

قياساً إلى العادات الاجتماعية ذات المضمون التشريعي (الفقهي)، جرى

(46) **الرسالة**، دار الكتب العلمية، ت. شاكر، ص 477. وانظر **السلطة في الإسلام**، السابق، الفصل الأول، قانون النص، ص 61، 62.

تسرب المضامين اللاهوتية والسياسية (الأجنبية) إلى الرواية في وقت أبكر وعلى نطاق أوسع، ويرجع ذلك كما أشرت إلى تأخر التحولات الشعبية الواسعة حتى المراحل المتأخرة من عصر التنصيص، بينما تزامن هذا العصر منذ بدايته وحتى النهاية مع اشتعال الصراع بين الفرق السياسية التي تبلورت عنها الفرق الدينية الرئيسية الثلاث: السنة (ممثلة الدولة الغالبة)، والشيعة (ممثلة المعارضة العلوية)، والإباضية (وريثة المعارضة التي أطلقها الخوارج). وباستثناء الإباضية نسبياً، قدمت الرواية المفتوحة حينذاك للفرق بتنوعاتها الفرعية سلاحاً فاعلاً في معركة الجدل لتأسيس دعاواها السياسية تأسيساً دينياً يعود إلى زمن الوحي بأثر رجعي، ونتيجة لذلك وجدنا أنفسنا حيال مجموعات نصوصية مختلفة إلى حد التناقض، وجميعها في الوقت ذاته مُسْنَد إلى الوحي. وهنا سنمسك بكنه التطور الذي طال مفهومين أساسيين من مفاهيم الدين: «مفهوم النص» و«مفهوم الوحي».

في خضم الصراع السياسي الذي يجري التعبير عنه دينيّاً، اختلط اللاهوتي بالسياسي، واختبأ السياسي في اللاهوتي، وحضرت من السياق القريب مفاهيم ذات أصل ديني، يهودية غالباً ومسيحية أحياناً، تم التعبير عنها في شكل أحاديث كي تستخدم في الحرب النظرية بين الفرق. كما أن بعض هذه المفاهيم دخل من باب الجدل في اللاهوت المحض، وهو باب مفتوح دائماً أمام العقل الديني؛ فمع نمو التفكير النظري الذي استثاره حضور النص المكتوب ثم غذته مثيرات الاحتكاك الأجنبية ظهرت الفرق ذات الطابع الكلامي البحت، التي قد تتقاطع بنياتها الفكرية مع البنى السياسية (الدولة أو فرق المعارضة) أو مع المدارس (المذاهب) الفقهية التي أخذت تتشكل داخل السياق السني منذ منتصف القرن الثاني حتى أواخر القرن الرابع. ولكن هذه الفرق الكلامية ظلت، في جانب من صياغاتها العقلية على الأقل، تحرز حضوراً مستقلاً داخل الثقافة الإسلامية.

مبحث الإسرائيليات التي تسربت إلى الروايتين الشيعية والسنية مبحث مشهور في أدبيات الحديث. وفضلاً عن التداخل الطبيعي الناتج عن تشابه المادة الدينية التوحيدية ذات الجذور العبرية، والذي يُفسر حضور التراث اليهودي بشكل واضح في النصوص «الصحيحة»، يبرز التداخل اللاحق على وفاة الرسول، والذي لم ينقطع طوال عصر الرواية. كنموذج تقليدي يمثل أبو هريرة

واحداً من المعابر المبكرة التي دخلت من خلالها المرويات اليهودية إلى الحديث. أكثر أبو هريرة من الرواية عن كعب الأحبار، وقد وصفه كعب، كما يروى الذهبي في **طبقات الحفاظ**، بقوله «ما رأيت أحداً لم يقرأ التوراة أعلم بما فيها من أبي هريرة» وروى مسلم عن بشر بن سعيد قوله «اتقوا الله وتحفّظوا من الحديث، فوالله لقد رأيتنا نجالس أبا هريرة فيحدِّث عن رسول الله ﷺ ويحدِّثنا عن كعب الأحبار، ثم يقوم فأسمع بعض من كان معنا يجعل حديث رسول الله ﷺ عن كعب: وحديث كعب عن رسول الله ﷺ»[47] وروى عن كعب بعض الصحابة الآخرين كالعبادلة الثلاثة، ومن خلالهم تسربت يهوديات كعب إلى كتب الحديث (بما في ذلك البخاري، الذي كان يرفض الرواية عنه عندما تنسب إليه بشكل مباشر) وإلى مادة التفسير قبل أن يبدأ في التبلور كصيغة مستقلة عن الرواية وأخبار القصاص.

ولأنني سأعرض في المبحث التالي لعملية «التنصيص» خصوصاً في أبعادها السياسية واللاهوتية، فسوف أكتفي هنا بنموذجين من مرويات أبي هريرة الناقلة لمضامين يهودية؛ الأول سياسي، والثاني يتعلق باللاهوت:

1 ـ روى البيهقي في الدلائل عن أبي هريرة مرفوعاً إلى الرسول أنه قال «الخلافة بالمدينة والملك بالشام». هذا حديث من «أمويات» أبي هريرة المتعددة التي كان يحدث بها نفاقاً لمعاوية، ودعماً لسلطته التي انتقلت بعاصمة الخلافة إلى دمشق[48]. وقد نقله أبو هريرة عن كعب الأحبار الذي كان بدوره يناصر معاوية بأحاديث مسندة إلى التوراة، باعتباره يهودياً سابقاً له علم بالكتاب، فقد أخرج الدارمي في **السنن** عن كعب قوله: «في السطر الأول (من التوراة) محمد رسول الله عبده المختار، لا فظ، ولا غليظ، ولاصخاب بالأسواق، ولا يجزي بالسيئة السيئة، بل يعفو ويغفر. مولده

---

(47) انظر ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج 8، ص 118. ولتناول تفصيلي لعملية التنصيص عموماً، والتنصيص السياسي خصوصاً، أحيل إلى كتابي. **السلطة في الإسلام، العقل الفقهي السلفي**، وبوجه خاص الفصل الثالث.

(48) انظر نماذج أخرى من إسرائيليات أبي هريرة السياسية، في: **العقل الفقهي**، السابق، ص 270 ـ 274.

بمكة، وهجرته بطيبة، وملكه بالشام». وسوف نقرأ هذا الحديث عند ابن سعد في **الطبقات الكبرى**، وعند الترمذي الذي أخرجه من طريق عبد الله بن سلام وهو يهودي سابق أيضاً «في السطر الأول محمد رسول الله عبده المختار، مولده مكة، ومهاجره طيبة، وملكه الشام».

أما البخاري فقد أورده بصيغة مقاربة عن عبد الله بن يسار «لقيت عبد الله بن عمرو بن العاص فقلت أخبرني عن صفة رسول الله في التوراة، فقال أجل والله إنه لموصوف في التوراة ببعض صفته في القرآن: يا أيها النبي إن أرسلناك شاهداً ومبشراً ونذيراً وحرزاً للأميين، أنت عبدي ورسولي، ليس بفظ ولا غليظ ولا صخاب في الأسواق، ولا يدفع بالسيئة السيئة، بل يعفو ويغفر». ونقرأ هذه الصيغة عند ابن كثير بزيادة ترد على لسان بن يسار «ثم لقيت كعباً الحبر فسألته فما اختلفا في حرف»، فهل تعمّد البخاري إسقاط هذه الزيادة التي تؤكد نقل عبد الله بن عمرو عن كعب الأحبار»[49].

ويأخذنا هذا النموذج إلى مرويات سياسية أخرى لكعب الأحبار كان يحدث بها في رحاب الدولة الأموية، وتحول كثير منها إلى أحاديث مرفوعة عن طريق أبي هريرة. يقول النويري في **نهاية الأرب** «لما كان في زمن عبد الملك، وجرى بينه وبين ابن الزبير من الفتنة ما جرى، كان هو الذي بنى القبة على الصخرة. وعظم عبد الملك شأن الصخرة بما بناه عليها وجعل عليها من الكسوة في الشتاء والصيف، ليكثر قصد الناس لبيت المقدس فيشتغلوا بذلك عن قصد ابن الزبير (الذي كان يسيطر على البيت الحرام في مكة) والناس على دين الملوك. وظهر من ذلك الوقت من تعظيم الصخرة ما لم يكن المسلمون يعرفونه. وصار بعض الناس ينقل الإسرائيليات في تعظيمها، حتى روى بعضهم عن كعب الأحبار عند عبد الملك بن مروان أن الله قال للصخرة: أنت عرشي الأدنى»، ونقلوا عنه قوله: «إن في التوراة أنه يقول لصخرة بيت المقدس: أنت عرشي الأدنى، ومنك ارتفعت السماء، ومن تحتك بسطت الأرض، وكل ما يسيل من ذروة الجبال من تحتك، من مات فيك فكأنما مات في السماء». وقد

---

(49) انظر **العقل الفقهي السلفي**، ص 266. وانظر مناقشة ابن قتيبة للمتن في **تأويل مختلف الحديث**، ص 219 ـ 221.

نقل أبو هريرة ذلك مرفوعاً إلى النبي «الأنهار كلها والسحاب والبحار والرياح تحت صخرة بيت المقدس»[50].

2 ـ كنموذج ثان لإسرائليات أبي هريرة، نقرأ في البخاري مرفوعاً إلى الرسول «خلق الله آدم على صورته، طوله ستون ذراعاً.. فلم يزل الخلق ينقص بعد حتى الآن»[51] وعند مسلم «إذا قاتل أحدكم أخاه فليتجنب الوجه فإن الله خلق آدم على صورته»[52] في مقابل ذلك نقرأ في الإصحاح الأول من سفر التكوين «نعمل الإنسان على صورتنا كشبهنا فيتسلطون على سمك البحر، وعلى طير السماء، وعلى البهائم، وعلى كل الأرض، وعلى جميع الدبابات التي تدب على الأرض، فخلق الله الإنسان على صورته، على صورة الله خلقه، ذكراً وأنثى خلقهم»، وفي الإصحاح الخامس «يوم خلق الله الإنسان على شبه الله عمله، ذكراً وأنثى خلقه، وباركه ودعى اسمه آدم يوم خلق». ويصرح مؤرخو الفرق بأن النزوع إلى التشبيه دخل إلى الكلام الإسلامي بتأثيرات يهودية، ثم انتقل إلى الحديث، فبحسب الشهرستاني، أجرى المشبهة من أصحاب الحديث الحشوية وبعض غلاة الشيعة النصوص على «ما يتعارف في صفات الأجسام، وزادوا في الأخبار أكاذيب وضعوها ونسبوها إلى النبي ﷺ وأكثرها مقتبس من اليهود، فإن التشبيه فيهم طباع حتى قالوا (عن الله تعالى) اشتكت عيناه فعادته الملائكة، وبكى على طوفان نوح حتى رمدت عيناه وإن العرش ليئط من تحته

---

(50) انظر في هذه الروايات، **نهاية الأرب**، ج 1، ص 232 وما بعدها. وانظر في **العقل الفقهي** ص 271 وما بعدها النقاش حول الأبعاد السياسية لحديث «لا تشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد» الذي يبدو فقهياً محضاً، وبرئياً من ملابسات الصراع على السلطة بين عبد الملك بن مروان في الشام وعبد الله بن الزبير في مكة وهو مروي في **البخاري ومسلم** عن أبي هريرة، وله زيادة عند ابن ماجه تقول «وصلاة في بيت المقدس خير من ألف صلاة فيما سواه». انظر سياق التحديث به من قبل الزهري عن أبي هريرة عند اليعقوبي، **تاريخ**، ج 2، ص 261.

(51) **البخاري**، 6227، وانظر **مسلم** 2841.

(52) **مسلم** 1612. وعند ابن أبي عاصم «لا تقبحوا الوجوه فإن ابن آدم خلق على صورة الرحمٰن» وقد أخرجه مرفوعاً من طريق ابن عمر، وهو أحد العبادلة الذين رووا عن كعب الأحبار. انظر السنة 517. وانظر أيضاً عند **الترمذي**، 3234، عن ابن عباس مرفوعاً إلى الرسول «أتاني ربي في أحسن صورة فقال يا محمد، قلت لبيك وسعديك..». وانظر في حديث الشفاعة المعروف «فيأتيهم الجبار في صورة غير صورته التي رأوه فيها أول مرة» **البخاري**، 7440، و**مسلم** 182.

كأطيط الرحل الجديد. وروى المشبهة عن النبي ﷺ أنه قال «القيني ربي فصافحني وكافحني، وضع يده بين كتفيّ حتى وجدت برد أنامله»[53].

سنفهم من كلام الشهرستاني ـ وهو أشعري يقف في المنطقة الوسطى بين التأويل الاعتزالي وحرفية أهل الحديث ـ أن الجدل الكلامي كان سبباً لوضع الأحاديث ونحلها على الرسول، وأن بعض الأحاديث الموحية بالتشبيه صحيحة، ولكن لا يجوز إجراؤها «على ما يتعارف من صفات الأجسام» وهو بالطبع لم يذكر الأحاديث الصحيحة، ولم يحدد معيار التمييز بينها وبين الأخبار الكاذبة «التي وضعوها ونسبوها إلى النبي»، ولا ما إذا كان ذلك ينطبق على مرويات البخاري التشبيهية كرواية الخلق على صورة الله.

في حقيقة الأمر ومنذ البداية، كان التراث الديني العبري سواء في اللاهوت أو التشريع حاضراً، بشكل أو آخر، في النصوص الإسلامية الصحيحة وبكثافة لافته. ومنذ البداية أيضاً حملت هذه النصوص معاني تشبيهية واضحة، من قبيل ﴿يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ و﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ۝٥﴾ و﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ ۝٢٧﴾، مع ملاحظة الفوارق الأسلوبية التي تمايز بين النصين التوراتي والقرآني والتي ترجع إلى طبيعة اللغة وسياقها التاريخي. فما الجديد الذي ينطوي عليه التداخل التنصيصي المتأخر في هذا الصدد، وكيف أضاف إلى بنية التديّن الإسلامي؟

لا نستطيع الجزم بأن القول بالتشبيه مستحدث في النصوص المصنوعة، وأنه بالتالي يمثل تطوراً في التصورات اللاهوتية الأولى التي نشأت في بيئة عقلية أقرب إلى التفكير الحسي منها إلى التفكير المجرد. ومع ذلك لا نستطيع أن ننفي أن ثمة من كان يفهم هذه النصوص فهما مجازياً، أي على أنها تستخدم ضرباً من التصوير البياني. الجديد هنا في تناول التشبيه كموضوع جدلي معمق، في سياق الكلام كفن مستحدث، ضمن الفنون التي نشأت عن تفاعل الدين (النص) مع الاجتماع، أي عن التديّن.

في هذا السياق يُفرز المشترك الموضوعي في النص ـ وهو واحد ـ الثقافة الجديدة ذات الطابع الكلي، وفيه أيضاً تفرز التمايزات الذاتية في الاجتماع ـ وهي متعددة ـ الرؤى والتصورات المختلفة التي تعبر عن الفوارق الطبيعية بين

---

(53) **الملل**، ص 37، 38.

الأفراد، والتي تتجمع عادة في شكل فرق أو مذاهب أو نحل.

تجد الثقافة الكلّيّة دائماً، من يمثلها، حين تظهر، تلقائياً، المؤسسة الحارسة التي تعوض غياب المؤسس الأول، ومن هنا يبدأ الصراع المتكرر عبر تاريخ التديّن بين سلطة الثقافة الكلّيّة المدعمة رسمياً بقوة المؤسسة، والتفسيرات غير الرسمية التي قد يتبناها الأفراد أو الفرق. في كثير من الحالات كانت السلطة التي تمارسها المؤسسة الدينية تتوحد مع سلطة الدولة كلياً كما في الحالة الإسلامية، أو جزئياً وبشكل متقطع كما في الحالتين اليهودية والمسيحية، الأمر الذي ظل يُضفي على الصراع أبعاداً إشكالية أعمق.

2 ـ التسرب عبر المنظومة الثقافية

تسقط الرؤى والمذاقات الثقافية على النص من خلال التأويل

هذه الحقيقة الطبيعية المتكررة في الاجتماع الديني، تفسر تنوع أنماط التديّن في الدين الواحد بين الشعوب المختلفة. مكونات التراث العقلي التاريخية، خصوصاً اللغة، تفرض ذاتها على النص الذي لم تسهم في تكوينه. وفي الحالات التي يتم فيها التحول إلى لغة النص (كتحول المصريين إلى اللغة العربية في أواخر القرن الرابع) تظل خصائص التراث العقلي القديمة كامنة في أدائها اللغوي الجديد، وتظهر في طريقة تناول النص، ليس فيما يتعلق بالتشريعات والتكاليف فحسب، بل أيضاً في الأصول الكلّيّة المتعلقة باللاهوت، وتمثلات الأخلاق. وفي بعض الأحيان يعبر هذا التنوع «الديموغرافي» عن ذاته في أشكال حادة تصل إلى الانشقاق المذهبي (راجع التفسير اللغوي الجغرافي للانشقاق الأرثوذكسي الكاثوليكي في الفقرة السابقة)، ولكنه في جميع الأحوال يعبر عن ذاته بشكل اعتيادي في الممارسات اليومية وتفصيلات الطقوس.

بوجه عام تظهر علامات التنوع في مخرجات الثقافة العامة التي تتكون حول المنطوق الأصلي للدين في شكل علوم نقلية وعقلية. في الحالة الإسلامية، ورغم أن القنوات كانت مفتوحة بين هذه العلوم التي تشتغل في خدمة النص، ظلت المنظومة السلفية (المؤسسة غير المرئية في الإسلام السني والمتحالفة عادة مع الدولة) تحاول فرض صياغتها «الرسمية» ذات الطابع الفقهي لمنطوق الدين، وحجب الصياغات الأخرى (غير الفقهية) التي تعبر عنها الثقافة

العامة من خلال الفلسفة، أو الكلام، أو الأدب، أو الممارسات العامية للشعوب. ومع ذلك ظلت الثقافة العامة، تفرز صياغاتها المقابلة، التي تعكس التنوع الطبيعي في الاجتماع العقلي. نجحت هذه المنظومة، بشكل نسبي، في تحييد المؤثرات الأجنبية (الفارسية، اليونانية، اليهودية، المسيحية) عن دائرة الفقه السنية المبكرة، ولكن هذه المؤثرات وجدت طريقها سنياً إلى الدوائر الأبعد عن سلطتها المباشرة (الفلسفة، الكلام، التصوف، الأدب، التاريخ) وإلى المنظومات المخاصمة لها (فرق التشيّع خصوصاً الإسماعيلية والإمامية) أما الإباضية فامتلكت بسبب خصائصها الخوارجية، حصاناتها الخاصة حيال المؤثرات الأجنبية[54].

سنقرأ مثلاً عن مؤثرات فارسية في التصوف الإسلامي بقدر ما نقرأ عن نزعة تصوفية في التديّن الفارسي. وسيلاحظ شراح الأدب العربي في العصر العباسي الأول، العناصر المانوية الثنوية في شعر أبي العتاهية الزهدي، وهو فارسي متحول إلى اللغة العربية. ينقل الأصفهاني عن الصولي قوله «كان مذهب أبي العتاهية القول بالتوحيد، وأن الله خلق جوهرين متضادين لا من شيء، ثم أنه بنى العالم هذه البنية منهما، وأن العالم حديث العين والصنعة، لا محدث له إلا الله، وكان يزعم أن الله سيرد كل شيء إلى الجوهرين المتضادين قبل أن تفنى الأعيان جميعاً»[55]. وسنلمح المناهج والأفكار اليونانية في كتب الكلام، وسنلتقي بها مباشرة في أنماط التفلسف التي صار يتعاطاها الإسلاميون. وعندما ستنكشف عملية التدوين عن مجموعات الفقه الفنية المنظمة سنرصد الكثير من الآثار العراقية والسورية وبعض المصرية والمغاربية في مادة الفقه المذهبي وخارطة انتشاره.

الصراع السياسي والمذهبية الدينية

- 1 -

اشتعل الصراع على السلطة قبل منتصف القرن الأول. وقد رصدت هذا

(54) راجع كتابي **نقد النظرية السياسية**، الفصل الرابع، النظرية الإباضية: ولاية فقيه سنيه الإيقاع.

(55) **الأغاني** 3/ 128. وانظر **ديوان أبي العتاهية**.

الصراع كأحد أبرز التطورات في الاجتماع الإسلامي المبكر إلى جانب تبلور الدولة وحركة الفتوح العسكرية. ومع التنبّه إلى التداخل الوثيق بين هذه التطورات الثلاثة أمكن لي القول بأن النتائج التي أفرزها الصراع السياسي كانت السبب الأكثر فاعلية ضمن أسباب التطور في بنية التديّن؛ فقد انكشف الصراع عن فرق سياسية رئيسية ثلاث هي بعينها ما سيصير المذاهب الدينية الرئيسية الثلاثة: السنة ممثلة الدولة المتغلبة، والشيعة ممثلة المعارضة العلوية، والإباضية وريثة معارضة الخوارج.

بوجه عام، يصدر الافتراق السياسي عن الطبيعة الاعتيادية للاجتماع، ولكنه يعبر عن ذاته دينياً عندما يقترن الدين بالدولة، خصوصاً في مراحل التأسيس المبكرة، تأسيس الدين أو تأسيس الدولة أو كليهما معاً كما في الحالة الإسلامية. ويعبر الافتراق عن ذاته دينياً بإسناد الرؤى السياسية إلى الله (الوحي) أي بإرجاعها مباشرة إلى نص. في البداية لجأ الفرقاء المسلمون إلى مادة النص الأصلي أي القرآن (المرجعية الوحيدة المتاحة)، ومن هنا ظهرت مبكراً أهمية «التأويل» كآلية توظيف يجري من خلالها إسقاط التصورات والأغراض السياسية على النص، وهو ما نقرأه في المعارضة المبكرة التي أطلقها قراء الكوفة ضد سياسات عثمان المالية والإدارية، وهي معارضة ذات أبعاد قبلية موجهة ضد هيمنة قريش على السلطة[56]، وفي مجادلات الخوارج حول التحكيم ومن بعده حول التكفير[57]، ومجادلات علي مع معاوية حول استحقاق الحكم[58]، ثم مجادلات معاوية مع أبناء الصحابة حول توريث يزيد[59]. في هذه المرحلة حيث كان الصراع في أهدافه ووسائله أقرب زمنياً

---

(56) انظر «نقد النظرية السياسية»، الفصل الرابع، ص 312 ـ 324.

(57) راجع نقد النظرية السياسية، ص 302.

(58) في واحدة من هذه المجادلات كتب عليٌ إلى معاوية «وكتاب الله يجمع ما شذ عنا، وهو قوله تعالى: ﴿وَأُوْلُواْ ٱلْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَٰبِ ٱللَّهِ﴾ وقوله تعالى: ﴿إِنَّ أَوْلَى ٱلنَّاسِ بِإِبْرَٰهِيمَ لَلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُ وَهَٰذَا ٱلنَّبِيُّ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱللَّهُ وَلِيُّ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴿٦٨﴾﴾ فنحن تارة أولى بالقرابة، وتارة أولى بالطاعة»، انظر ابن عبد ربه، العقد الفريد. وانظر العقل الفقهي السلفي، الفصل الثاني، المبحث الأول، المعنون «المحيط التاريخي للتأويل»، ص 201.

(59) انظر ابن قتيبة، **الإمامة والسياسة**، ص 149.

إلى ملابسات النص الأصلي، كان هذا النص كافياً لتغطية الرؤى والتصورات المتباينة[60].

في المرحلة الآتية حيث ساهمت عوامل متعددة في تكريس الافتراق وتوسيع نطاقه (أطرافه، أغراضه، وسائل التعبير عنه) ظهرت «حاجات» سياسية جديدة، بمفاهيم ومفردات مختلفة، لا يستطيع النص الأصلي إشباعها ولو من خلال التأويل، وهنا ستبرز فاعلية «التنصيص»، أي اصطناع نصوص جديدة متصلة الإسناد إلى الوحي، بغرض تسكين هذه المفاهيم والمفردات في إطار ديني ملزم. بالطبع لم يتوقف استخدام التأويل، بل تزايدت مساحته، ولكن سيتم تقديمه من خلال الروايات المرفوعة، أي من خلال التنصيص.

السياق المثالي لشرح هذه المسألة هو السياق الخاص بالمعارضة العلوية، وتطور مسارها بعد كربلاء من الخروج المسلَّح على الدولة، إلى صيغة التشيّع الإمامي المقنّن نظرياً. ومن خلال العرض التالي سنتبين كيف كانت المفاهيم والمفردات تتولّد من رحم الوقائع والملابسات السياسية قبل أن تعود فتظهر في شكل أحاديث مرفوعة ومدبجة إسنادياً. وإذا جاز هنا أن نضع «التأويل» عنواناً على مرحلة الانشقاق الأول الذي صنعه الخوارج، فلنا أن نضع «التنصيص» عنواناً على الانشقاق الثاني الذي كرسه التشيّع:

بدأ التشيّع الحركي ـ بعد كربلاء ـ بحركة صغيرة على يد جماعة كوفية من غير العلويين، عرفت بحركة التوّابين. لم ترفع الحركة شعار إسقاط الدولة (الأموية) أو الدعوة لأحد أفراد البيت العلوي، بل شعار الثأر لمقتل الحسين تكفيراً عن خطيئة القعود عن مناصرته. وبالنظر إلى قوتها العددية قياساً إلى حجم الجيوش الأموية بدت كحركة انتحارية ذات طابع تطهيري يقوم على التأويل؛ فبحسب اليعقوبي كان التوابون «يعملون بما أمر الله به بني إسرائيل! إذ قال: «فتوبوا إلى بارئكم فاقتلوا أنفسكم، ذلكم خير لكم عند بارئكم فتاب عليكم، إنه هو التواب الرحيم»[61]. كان التأويل لا يزال آلية التعبير دينياً عن الاجتماع السياسي.

---

(60) انظر **نقد النظرية السياسية**، ص 222.

(61) اليعقوبي، **تاريخ**، ص 257.

بعد القضاء على التوابين ظهرت حركة مسلحة أكبر حجماً هي حركة المختار بن أبي عبيد الثقفي، الذي استولى على الكوفة وأعلن ولاءه لمحمد بن عليّ بن أبي طالب (ابن الحنفية). ومع هذه الحركة بدأت بعض الأفكار الغنوصية في الظهور، يقول الشهرستاني «كان عنده كرسي قديم قد غشاه بالديباج، وزينه بأنواع الزينة، وقال هذا من ذخائر أمير المؤمنين عليٍّ عليه السلام، وهو عندنا بمنزلة التابوت لبني إسرائيل، فكان إذا حارب خصومه يضعه في براح الصف ويقول قاتلوا ولكم الظفر والنصر وهذا التابوت محله فيكم محل التابوت في بني إسرائيل وفيه البقية والملائكة من فوقكم ينزلون مدداً لكم»[62].

ورثت الكيسانية عن المختار فكرة الدعوة إلى محمد بن الحنفية، وظلت تمثل التيار العام «للتشيع» قبل ظهور الباقر على الساحة أواخر القرن الأول. وفيما ذهبت الأكثرية إلى تعاقب الإمامة في أبناء عليٍّ الثلاثة الحسن والحسين ومحمد، رأى بعض الكيسانية أن علياً أوصى بالإمامة لابنه محمد دون الحسن والحسين[63]. وبوفاة ابن الحنفية سنة 81هـ ظهرت لأول مرة فكرة «المهدي» التي ستنتشر لاحقاً على نطاق واسع في الفكر الشيعي، وبدرجة أقل في الفكر السني، في شكل روايات مرفوعة إلى الرسول وإلى أئمة أهل البيت، حيث زعم فريق من الكيسانية (الكريبيون) أن علي بن أبي طالب سمَّى ابن الحنفية بـ«المهدي، وأنه لم يمت بل اختفى في جبل رضوى غربي المدينة، يتغذى من ينابيع العسل والماء في حماية سبع وفهد، حتى يعود في نهاية الزمان ليملأ الأرض عدلاً[64].

في هذه الأجواء وقبل نهاية القرن الأول، سنلتقي بمصطلحات جديدة ذات مضامين سياسية ودينية مختلطة: مصطلح الوصية، ومصطلح المهدي، ومصطلح الإمامة الذي سيشير من الآن فصاعداً إلى سلطة نظرية موروثة ومفارقة لسلطة الحكم الفعلية، سلطة مصدرها وصية الإمام «الشرعي» وليس تغلب القوة.

---

(62) **الملل والنحل**، ج 1، ص 154.

(63) انظر **المفيد**، الفصول المختارة، ص 240. وفي دور الحركة الكيسانية في سياق التطور العام للتشيع راجع **نقد النظرية السياسية**، الفصل الثالث.

(64) انظر أبو حاتم الرازي، **كتاب الزينة**، ص 297.

وبدورها ستصبح هذه السلطة النظرية موضوعاً للتنافس بين أبناء البيت العلوي من فرع محمد بن الحنفية وفرع الحسين بن فاطمة. ينقل القاضي النعمان مؤرخ الشيعة الإسماعيلية (ت 363هـ) طرفاً من هذا التنافس في منافرة جرت في المسجد بين أبي هاشم بن محمد بن الحنفية وبين محمد الباقر بن علي بن الحسين على النحو التالي «اقترب أبو هاشم من الباقر فشتمه وقال: تدّعون وصية رسول الله لكم بالأباطيل وهي لنا دونكم، فرد عليه الباقر بقوله: قل ما بدا لك فأنا ابن فاطمة وأنت ابن الحنفية، فتجمع بعض الحضور عليه يرمونه بالحجارة ويضربونه بالنعال»[65]. سيضعنا ذلك أمام السياق الظرفي الذي تولدت فيه فكرة «الفاطمية» وهي تستخدم كسلاح نظري لدفع مزاحمة أبناء الحنفية. وهو السلاح الذي سيفقد فاعليته لاحقاً عندما تتحول المنافسة بالباقر إلى مواجهة حامية مع أبناء الحسن، حيث سيظر مفهوم «التخصيص الحسيني» أي انحصار الوصية في أبناء الحسين، ومفهوم الوصية المنصوصة والوراثة العمودية. ولكن الأحداث ستفرض على الباقر الدخول في منافسة مع طرف ينتمي إلى البيت الحسيني هو زيد بن علي الذي دعى إلى الثورة المسلحة على الدولة الأموية، وجادل الباقر ومن بعده الصادق حول فكرة الإمامة من حيث وجوبها فرضاً لآل عليٍّ، ومن حيث كونها إمامة نظرية مسالمة لا تمارس الخروج والجهاد. ومن تداعيات هذا الجدل تعمّق التنظير لفكرة النص على الوصية وفكرة التقية والانتظار.

مثّل ظهور الباقر على مسرح الأحداث نقطة التحول الأهم في مسار التشيّع، ومثل، بالتالي، نقطة تحول بارزة في مسار التديّن الإسلامي العام. فقد قدم طرحاً جديداً بمعنى الكلمة، لم يؤدِ فقط إلى تعميق المعنى السياسي للمفاهيم السابقة عليه وإضافة المزيد من المفاهيم الفرعية، بل استحدث رؤية كُلّيّة شاملة (فوق سياسية) تنطوي على تطور جذري في منطوق الدين كما عرضه القرآن ومارسه المسلمون طوال القرن الأول. تجمع هذه الرؤية فكرة محورية هي: «الإمامة منصب ديني يجاور منصب النبي ويتممه»؛ «فضرورة الإمامة تقوم على ذات الأسباب التي اقتضت ضرورة النبوة، ولذلك فهي ركن من أركان

(65) **شرح الأخبار**، تحقيق السيد محمد الحسيني الجلاني، قم، م 3، ص 282.

الدين يمتنع وجوده بدونها كما يمتنع بدون النبوة، وهي توقيفية لا تثبت إلا بنص متصل الإسناد إلى الله. لم تعد الإمامة مسألة تتعلق بالخلافة والدولة فحسب، بل أساساً بالهداية والإرشاد، فوظيفة الإمام أوسع من مفهوم السلطة والحكم، الذي قد يتحقق أو لا يتحقق من دون أن يغيّر ذلك من حقيقة ثبوتها له وقيامه بها. هنا لم يعد التشيّع مجرد حركة سياسية تستهدف رفع الظلم أو إسقاط الحكومة الظالمة، بل حركة تصحيحية ترمي إلى تحقيق ماهية الدين ووظيفته الكلّيّة. الإمامة لا ترادف الخلافة، والإمام لا يعادل الخليفة بالمعنى «السني» بل صفات الإمام بحكم وظيفته، هي صفات الأنبياء من العلم الإلهي والاتصال بالوحي إلى العصمة من الخطأ والإثم[66].

ستفرز التطورات اللاحقة داخل الدائرة الإمامية مفاهيم ومصطلحات جديدة، ولكنها لن تضيف كثيراً إلى صلب الرؤية التي أسس لها الباقر وكرَّسها الصادق، بما في ذلك مفهوم الحصر الإثني عشري، ومفهوم الغيبة الذي لم يكن دارجاً في مفردات الباقر والصادق وأعيد استخدامه لمواجهة المشكل الناجم عن انقطاع النسل في سلسلة الوراثة العمودية.

التطور الذي حملته الرؤية الإمامية طال ثلاثةً من المفاهيم الرئيسة في قانون الإيمان الإسلامي:

1 ـ النبوة: صارت بحاجة إلى متمم يمتد بوظيفتها إلى نهاية الزمان. (الإمامة).

2 ـ الوحي: لم يعد مقصوراً على النبي، بل صار يحضر ـ وإن بطرق مختلفة ـ عبر أكثر من وسيط (الأئمة).

3 ـ النص: لم يعد منحصراً في القرآن والأحاديث المرفوعة إلى الرسول، بل أيضاً في الأحاديث المرفوعة إلى الأئمة. فلم يعد عصر النص ينتهي بوفاة الرسول سنة 13هـ، بل بالغيبة الكبرى للإمام الثاني عشر التي أُعلن عنها من قبل أطراف غامضة سنة 329هـ (كان قد أُعلن عن غيبة هذا الإمام في وقت سابق من سنة 260هـ كنتيجة للعجز عن إثبات وجوده أصلاً.

---

(66) لنقاش موسع حول دور الباقر في تحويل التشيع العام إلى الإمامية انظر **نقد النظرية السياسية**، ص 228 وما بعدها.

وبحسب الرواية الإمامية ظل يتواصل مع شيعته طوال هذه السنوات السبعين عبر عدد من النواب والوكلاء الذين كانوا يجمعون الأموال باسمه، وينقلون عنه الرسائل أي «النصوص».

من خلال الروايات المرفوعة إلى الأئمة تم تدريجياً وبأثر رجعي تمرير المفاهيم التي أفرزها التشيّع، والتي لم تكن قابلة للمرور حسب مادة النص الأصلي كما كان يفهمها القرن الأول. وينطبق ذلك على مفهوم «النصية» ذاته. بمعنى أن أقوال الأئمة كانت تستخدم للتدليل على حجية أقوال الأئمة، أي على كونها مرجعية مفروضة الطاعة تماماً مثل النص الأصلي. وفي هذا السياق استدار التنصيص إلى النص الأصلي من خلال التأويل، فجرت على ألسنة الأئمة أقوال لا حصر لها في تأويل القرآن تأويلاً إمامياً. وقد ناقشت هذه المسألة بالتفصيل في كتابي **السلطة في الإسلام**، حيث وقفت مندهشاً أمام «هذا الكم الهائل من الأحاديث الواردة في تأويل القرآن في كتب الإمامية الرئيسية **كالكافي**، و**من لا يحضره الفقيه**، و**التهذيب**، و**الاستبصار**، إلى الدرجة التي قد تشعرك أحياناً بأن القرآن كله لم يتنزل أصلاً إلا لإثبات إمامة علي وأبنائه، والنعي على من سواهم من المخالفين والمنكرين، وهو أمر كاف في حد ذاته للتدليل على طبيعتها التنصيصية»[67]. أورد الكليني في **الكافي** بسند مرفوع إلى بريد العجلي: «سألت أبا جعفر (الباقر) عن قول الله عز وجل ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنكُمْۖ﴾ فكان جوابه: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ أُوتُواْ نَصِيبًا مِّنَ ٱلْكِتَٰبِ يُؤْمِنُونَ بِٱلْجِبْتِ وَٱلطَّٰغُوتِ وَيَقُولُونَ لِلَّذِينَ كَفَرُواْ هَٰٓؤُلَآءِ أَهْدَىٰ مِنَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ سَبِيلًا ﴿٥١﴾﴾ يقولون لأئمة الضلال هؤلاء أهدى من آل محمد سبيلاً (أولئك لعنهم الله، ومن يلعن الله فلن تجد له نصيراً. أم لهم نصيب من الملك) يعني الإمامة والخلافة (فإذن لا يؤتون الناس نقيراً. أم يحسدون الناس على ما آتاهم الله من فضله) ونحن المحسودون على ما آتانا الله من الإمامة دون خلقه

---

(67) بحسب التأويل الشيعي، نزل ربع القرآن على الأقل في علي ابن أبي طالب وأبنائه من فاطمة، انظر **السلطة في الإسلام**، العقل الفقهي، ص 212، 213. وانظر شرف الدين، **المراجعات**، ص 67. ولاحظ استخدام التنصيص الشيعي لأسانيد «غير شيعية» وتسرب رواياته إلى الكتب السنية. انظر **الصواعق** لابن حجر، باب 9، فصل 3، حيث يشير إلى حديث ابن عساكر عن ابن عباس «نزلت في علي وحده ثلاثمائة آية».

﴿فَقَدْ ءَاتَيْنَآ ءَالَ إِبْرَٰهِيمَ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَءَاتَيْنَٰهُم مُّلْكًا عَظِيمًا ﴿٥٤﴾﴾ يقول جعلنا منهم الأنبياء والرسل والأئمة، فكيف يقرون به في آل إبراهيم وينكرونه في آل محمد ﴿فَمِنْهُم مَّنْ ءَامَنَ بِهِۦ وَمِنْهُم مَّن صَدَّ عَنْهُ وَكَفَىٰ بِجَهَنَّمَ سَعِيرًا ﴿٥٥﴾﴾[68].

بحسب هذا التأويل الآية نصّ في ولاية أهل البيت من آل علي، فهم أولو الأمر المقصودون فيها، الطاعة واجبة لهم بعد الله ورسوله، وهي مقصورة عليهم من دون خلق الله، ومن هنا جاء حَسَد الناس لهم، وكان هؤلاء الحاسدون (وهم الغالبية العظمى من المسلمين الذين وافقوا على خلافة الراشدين ومن بعدهم) هم المعنيين بقول الله ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ نَصِيبًا مِّنَ ٱلْكِتَٰبِ يُؤْمِنُونَ بِٱلْجِبْتِ وَٱلطَّٰغُوتِ﴾ وليس اليهود الذين يدل سياق الآيات على أنها نزلت فيهم. وأما من سوى آل عليٍّ ممن تولوا إمامة المسلمين فهم من أئمة الضلال الذين جعلهم الناس بتوليتهم «أهدى من آل محمد سبيلاً».

كنموذج آخر أخرج ابن بابويه القمي في **كتاب النصوص** عن الأئمة مسنداً إلى الحسين بن عليّ: «لما أنزل الله تعالى: ﴿وَأُو۟لُوا۟ ٱلْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِى كِتَٰبِ ٱللَّهِ﴾ سألت رسول الله عن تأويلها فقال: أنتم أولو الأرحام، فإذا متُّ فأبوك عليّ أولى بمكاني، فإذا مضى أبوك فأخوك الحسن، فإذا مضى الحسن فأنت أولى به»[69]. وقد أوردت هذا النموذج التأويلي الذي ينتمي إلى عصر النظرية لأقارن بينه وبين النمط التأويلي المبكر الذي مارسه عليّ بن أبي طالب في مواجهة معاوية، فقد احتجّ عليه بالآية ذاتها، ولكنه لم يزعم أن الآية نزلت فيه نصاً، ولا أنها تتضمن توريثه وأبناءه الخلافة من بعده.

هذا على المستوى الشيعي.

- 2 -

النص الجديد «السني»

من الواضح أنني أعرض لمسار التطور في بنية التديّن بما هي بنية التديّن الإسلامي العام، وبهذا المعنى يمثل الانشقاق المذهبي في حد ذاته تطوراً فادحاً

(68) انظر **أصول الكافي**، الطبعة الإيرانية.

(69) انظر توظيف هذا التأويل في **المراجعات**، السابق، ص 211.

في هذه البنية. تاريخياً ستتعرض كل منظومة مذهبية لمثيرات تطورها الخاصة، التي يرجع بعضها إلى جدلها مع السياق العام (الخصوم الخارجيين)، وبعضها إلى عناصر الجدل الذاتي التي ستسفر بدورها عن انشقاقات وتنوعات داخلية، ولكنها تظل منسوبة إلى بنية التديّن الكلّيّة. في إطار هذا الفهم قدمت مفاهيم التشيّع المستحدثة وهي تصدر عن تداعيات الحراك الاجتماعي الخارجية والداخلية، والتي كانت سياسية بالأساس، قبل أن تظهر في شكل نصوص. وفي الإطار ذاته يلزم قراءة التطور البارز الذي طرأ على بنية التديّن من داخل السياق «العام» الذي سيصير «سنياً» عند تبلور الانشقاق.

التطور المعني هنا هو إنشاء ما سميته بـ«النص الجديد» وما انبنى عليه من مرجعية دينية جديدة. وقد عرضت في الفقرات السابقة للسياق الجدلي الذي ظهرت فيه هذه المرجعية، وللدور الذي لعبه الشافعي في تأسيسها، بتنصيب الرواية في موقع السنة، وتنصيب السنة في موقع الحجية المنفصلة عن القرآن والمكافئة له، وهي الوضعية التي انتهت إليها بنية التديّن السني في منتصف القرن الثالث. لا أنوي تكرار ما عرضته سابقاً، ولكني سأتوقف أمام هذه الوضعية لإلقاء مزيد من الضوء عليها من ناحيتين:

- إلى أي مدى كانت تنطوي على تطور في مفهوم النص.
- إلى أي مدى كانت عملية تديّن، أي عملية اجتماعية.

ـ تطور مفهوم النص

في التفكير الديني المنظم يرتبط مفهوم «النص» بمفهوم الوحي (كلام الله) ومفهوم الكتاب (اللغة المدونة) ومفهوم المقدس (سلطة معرفية ذات مضمون تكليفي)، فهو في النهاية: وحي، مدوَّن، مُلْزِم. عندما توفي الرسول سنة 13هـ كان هذا التوصيف المثلث ينطبق على شيء واحد هو القرآن. أقول ذلك بشيء من التحفظ لسببين؛ الأول: أن التدوين، إذا كنا سنرادف بينه وبين الجمع الشامل في دفتي كتاب واحد وحصري، لم يكتمل حتى عصر عثمان. كما أن النقاشات النقدية التي دارت حول عملية الجمع من جهة المنهج وجهة الموضوع استمرت لفترة أطول بفعل التشقق المذهبي الذي نجم عن الفتنة الكبرى، وظلت تلقي بظلالها لبعض الوقت، ليس على موثوقية الجمع العثماني فحسب، بل

على لزومية الجمع الحصري من حيث المبدأ. السبب الثاني: يتعلق بمفهوم السلطة المُلْزمة وكيفية قراءته؛ ففي هذا الوقت المبكر لا أستطيع الجزم بتوافر «وعي» نظري لدى الصحابة بمفهوم الإلزام النصي كمصدر تشريعي مسمّى ومستقل عن قوَّة العرف. لقد توفر «الوعي» بقداسة المعاني اللاهوتية المتضمنة في القرآن والتي شكلت صلب الإيمان بالدين الجديد، وهنا مركز الثقل في التغيير الذي أحدثه القرآن. ولكن هذا الوعي لم يكن حاضراً بالمعنى نفسه ولا بالقوة نفسها فيما يتعلق بالنواحي التشريعية التي لم يعالجها القرآن بلائحة مسبقة في كتاب مجمع، بل عالجها كحالات واقعية في سياقات مفرَّقة وثيقة الارتباط بالأعراف المحلية السائدة. لذلك ورغم استخدام القرآن لمفردة الكتاب وصفاً لآياته، إلا أن تعاطي الصحابة معه كان يتم من خلال «التنزيل المنجَّم»، الأمر الذي ترك أثره في تشكل الوعي بالنص (التشريعي خصوصاً) كمصدر لأحكام مرتبطة بالواقع[70] أي في تشكل رؤية للنص أكثر واقعية (أكثر وعياً بغرضه الوظيفي) من رؤية الأجيال اللاحقة على الجمع والتنظير. وسيفسر لنا ذلك الكثير من الممارسات التشريعية المبكرة التي أبدى الصحابة من خلالها نزعة اجتهادية صريحة لا تتطابق نتائجها مع أحكام منصوصة في القرآن، مما يدل على أن الوعي لم يكن حاضراً، بعدُ، بقاعدة: «لا اجتهاد في وجود النص»، التي تصلح حرفياً كتعريف لمفهوم «النصية». نقرأ نماذج مثالية لذلك في الأحكام التي كان يصدرها عمر بن الخطاب، من موقع الحاكم، كقرارات تشريعية واجبة الطاعة، رغم تجاوزها لدلالات صريحة في النص القرآني. لا أعني أن عمر كان يتعمد خرق النظام القرآني، بل سأفترض أنه كان يصدر عما تصوَّر أنه الروح الكُلّي للدين، الذي يكمن كعلل مبدئية خلف أحكام الفروع، وهنا لن تكون هذه الأحكام مطلوبة لذاتها، بل لتمثيل الروح الكُلّي حسب

(70) في الواقع الفعلي لم تجمع الآيات في شكل كتاب واحد طوال عصر التنزيل، لم يأمر القرآن بذلك ولم يفعل الرسول. لذلك يصح القول بأن وصف الكتاب بالمعنى المتبادر الآن لا ينطبق على هذه الوضعية، بل يلزم صرفه إلى موصوف آخر هو المضمون الكلي للدين كقوام موضوعي وليس إلى شكل خاص من أشكال الكتابة. انظر على سبيل المثال: ﴿ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾، ﴿الٓر كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ ٱلنَّاسَ مِنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ﴾.

الواقع. وسأفترض أيضاً أن عمر لم يكن بالضرورة على وعي نظري بحيثيات هذا التحليل، ولكنه كان يعبّر في النهاية عن المرونة الطبعية للتشريع، وهي تلبي حاجات التطور الاجتماعي ولو كان طفيفاً. لاحقاً في عصر التنظير المذهبي، سنلاحظ أن هذا التحليل لم يحظ بالقبول كتفسير لموقف عمر، سواء من قبل خصومه (الشيعة)، أو من قبل مناصريه (السنيين) وكلاهما، مع اختلاف المواقع، كان يصدر عن رؤية مشتركة لمفهوم النصّية، هي رؤية النقل الحرفية التي أفرزها التنظير المدوَّن؛ وظّف الخصوم مواقف عمر للتدليل على مخالفته لهدى القرآن، وتأوّل المناصرون هذه المواقف في إطار منظومة الأصول السنية التي كانت تعتمد قول الصحابي كمصدر للحجية عند غياب النص[71]، وكان عليها بالتالي أن توفّق بين قول عمر وبين النص الحاضر، باستخدام آليات متنوعة مثل استدعاء الروايات، وادعاء الإجماع، والقول بنسخ التلاوة مع بقاء الحكم، والقول، في مراحل متأخرة، بأن عمر كان يجتهد في فهم النص لا في مقابل النص[72].

---

(71) راجع النقاش حول نكاح المتعة في المبحث الخاص بالزواج من الفصل السابق، وقارن بين الفقهين السني والشيعي في تناول المسألة؛ انظر بوجه خاص في منهج التوفيق السني بين القول بتحريم المتعة الذي قرره عمر، والنص القرآني الذي يوحي بإباحتها، والمدعم بقراءة قرآنية «شاذة» وعدد كبير من الأحاديث النبوية، ولاحظ في المقابل مبالغة الجانب الشيعي في تبني حكم المتعة لا كفعل تعاقد مدني مباح فحسب بل كفعل ديني من أفعال التقرب إلى الله، وربطه في سياق الطعن على عمر بين تحريمه لمتعة الزواج وتحريمه لمتعة الحج.

(72) كأمثلة لقرارات عمر الاجتهادية راجع قوله في تأكيد حكم الرجم على الزاني المحصن وتنسيب ذلك إلى نص قرآني منسوخ التلاوة. انظر البخاري، **صحيح**، كتاب الحدود، ج 7، ص 25. وانظر النووي، شرح **صحيح مسلم**، باب حد الزنا، ج 11، ص 191. وانظر أبو داود، **السنن الكبرى**، باب الرجم. وراجع مسألة الزنا في المبحث الخاص بالتشريع الجنائي، ومسألة «نسخ التلاوة مع بقاء الحكم» كآلية تمرير لحكم الرجم، فضلاً عن كونها آلية تبرير لمادة الجمع العثماني، في مبحث النسخ من الفصل السابق. راجع أيضاً تحريم عمر لزواج المسلم من امرأة كتابية مع ورود النص بحله في القرآن «نكح طلحة بن عبيد الله يهودية، ونكح حذيفة بن اليمان نصرانية، فغضب عمر غضباً شديداً حتى هم أن يسطو عليهما. فقالا نحن نطلق يا أمير المؤمنين ولا تغضب، فقال لئن حل طلاقهن لقد حل نكاحهن. ولكن أنتزعهن منكم صغرة قماء» وقوله شرحاً للحكم «أخاف أن يقتدي بهما الناس في ذلك فيزهدوا في المسلمات» انظر الطبري، **تفسير**، ج 2، 389، ج 9 ص 307. وهو تبرير عاكس لموقف اجتماعي صريح ناجم عن =

المعنى هنا أنه حتى فيما يتعلق بالقرآن، احتاج مفهوم «النصية» إلى بعض الوقت كي يتبلور في صيغته الفنية المعروفة في تاريخ التديّن، أي كمرجعية مسماة ذاتية الإلزام بقوام لغوي مجرد عن تاريخ الوقائع. اكتسب القرآن سلطته المرجعية مبكراً ولكن بشكل تدريجي. في البداية تجاورت هذه السلطة مع سلطة العرف والنظام الاجتماعي السائد وتداخلت معها، ومع الوقت صارت تحرز مزيداً من التبلور والاستقلال. خصوصاً في الجانب الإيماني حيث فرض القرآن منذ البداية تصوراً لاهوتياً واضح التناقض مع الرؤية الوثنية الغالبة في المحيط العربي، وهو محيط لم يكن الدين، أصلاً، يمثل بعداً أساسياً فيه. ويختلف الأمر في ما يتعلق بالجانب التشريعي، حيث لم يقدم القرآن منظومة قانونية تفصيلية شاملة أو واسعة النطاق بل عدداً من الأحكام الجزئية المستمدة غالباً من العرف السائد في المحيط الاجتماعي. ولذلك ظلت سلطة العرف تفرض حضورها في المجال التشريعي لفترة طويلة تالية، حتى بعد تبلور سلطة النص بالمعنى الأصولي.

طوال القرن الأول ظلت سلطة القرآن تشتغل على نحو من التداخل إلى جوار سلطة العرف (السنن العملية التي تضم الآن سوابق الخلفاء، وفتاوى الصحابة، إلى جانب أعمال الرسول المنقولة في السيرة وأخبار القصاص). وهي كانت تشتغل أساساً، من خلال الممارسة العملية في القضاء، وبدرجة أقل في الفتوى، قبل ظهور «الفقه» كمجال معرفي مستقل عن القضاء، وهي الظاهرة التي بدأت في التشكل قبل نهاية القرن الأول، وبرزت في القرن الثاني عبر جيلين من التابعين وتابعي التابعين في المراكز الرئيسية: المدينة، ومكة، والكوفة، والبصرة، ثم الشام ومصر (الفسطاط).

كانت أعمال الرسول جزءاً من منظومة السنن التي يُرجَع إليها كمصادر للحكم في ممارسات القضاء والفقه العملية. أي إنها:

= تزايد الاختلاط مع الكتابيين.

راجع أيضاً موقف عمر وهو يحرم على الإماء تغطية رؤوسهن «فقد كان يضربهن على ذلك ويقول لا تشبهن بالحرائر» القرطبي، **الجامع**، ج 7، ص 183. وراجع أيضاً ما نقله عبد الرزاق في مصنفه عن الحسن قال: «همَّ عمر بن الخطاب أن يكتب في المصحف أن رسول الله ﷺ ضرب في الخمر ثمانين ووقت لأهل العراق ذات عرق»، ج 7، ص 379.

1 ـ لم تكن تستغرق هذه المنظومة استغراقاً كلياً.

2 ـ لم تكن مفرغة في بنيات ذات قوام لغوي محدد، بحيث يمكن التعاطي معها بأدوات الاستدلال البيانية والمنطقية.

3 ـ لم تكن مسماة كمصدر على وجه الاستقلال عن القرآن من جهة، وعن «ما جرى عليه العمل» من جهة أخرى.

وفي عبارة موجزة: لم تكن «نصاً» بالمعنى الذي كانه القرآن.

كان ظهور الفقهاء كطبقة مستقلة خارج الممارسة القضائية إيذاناً بالدخول إلى وضعية التنظير المنظَّم، التي تشي، مع تفشي الكلام، بالوصول إلى حالة التديّن القصوى، حيث يصير الاجتماع راغباً في التعبير عن ذاته (عن كل شيء) بشكل ديني. وهي وضعية لا يمكن تغطيتها من خلال منظومة التشريع القرآنية المحدودة أصلاً، والتي عليها الآن مواجهة حاجات تشريعية (سياسية، اجتماعية، عقلية) أكثر تنوعاً وأشد تعقيداً. في هذا السياق ـ وكإجراء متكرر في التاريخ التوحيدي ـ يتم استدعاء صيغة «النص» ذات السلطة المرجعية كي تكون وعاء لمفردات الاجتماع المرغوب في تديينها، وهو ما يعني في النهاية تحويل العرف إلى نص. وقد جرى ذلك عبر عملية مركبة تضمنت، على نحو من التداخل الزمني والموضوعي:

- استخلاص سنن الرسول من السنن العرفية.
- تفريغ هذه السنن في صيغة الرواية (الأحاديث) القابلة للتدوين.
- تفريد هذه الأحاديث بوصف السنة، وإسباغ حجية النص عليها.
- تزامن ذلك بالنتيجة مع طلب متزايد ومفتعل على الرواية المرفوعة.

هذه العملية المركبة كانت في الواقع جزءاً من حالة التديين التي يمارسها الاجتماع تلقائياً في مرحلة ما بعد النبوة، وهي كما أشرت حالة اعتيادية متكررة في تاريخ الديانات، ينتج عنها في كل مرة إعادة تأسيس أو هيكلة للديانة، في إطار نظري منظم تتضخم فيه بنية التديّن عن منطوقها الأصلي. وهذا هو السياق الذي نقرأ فيه منظومة أصول الفقه الإسلامية التي تبلورت بصيغتها النهائية في القرن الثالث، أي باعتبارها منظومة تديّن معاد تكوينه بفعل الاجتماع، أو منظومة اجتماعية أعادت هيكلة المنطوق الأصلي للدين وأضافت إليه، وليس مجرد فعل تنظيري كاشف عن هذا المنطوق أو مبني عليه. وقد كان استحداث

النص الجديد أو إنشاء السنَّة كمصدر مجاور للقرآن، هو الإضافة الأكثر أهمية، وإليها ترجع المكانة التي يحتلها الشافعي كمؤسس لأصول الفقه بسبب جهوده التنظيرية في التأسيس لسلطة الحديث كبديل عن المصادر العرفية (ما جرى عليه العمل)، وفي الوقت ذاته كبديل عن الرأي أو الاستحسان.

تقوم نظرية الأصول الشافعية على فكرة أن مادة الوحي، أي النصوص، تكفي لتغطية النوازل إما من خلال دلالاتها الصريحة أو بالقياس عليها، وهي فكرة تحتاج إلى أكبر كم ممكن من النصوص وقد وفرته الأحاديث. كان دفاع الشافعي عن حجية الحديث مثلما كان إقرارة بحجية القياس يهدف إلى تثبيت هذه الفكرة. وهذا ما يجمع بين الحديث والقياس كآليتين متكاملتين داخل نظرية الأصول الشافعية؛ أولاهما موضوعية والثانية منهجية. أراد العقل الديني ـ كما اختزله الشافعي ـ أن يكون النص حاكماً على كل شيء. ولأن النص الأصلي لا يحقق ذلك حرفياً لزم تمديد النص: تمديد مساحته بالحديث، وتمديد دلالته بالقياس. وإذ اعتبر الشافعي ذلك كافياً لمواجهة جميع النوازل، امتنع الاجتهاد بالرأي في أي نازلة ما لم يتم ذلك من خلال القياس[73].

في واقع الأمر كانت تنظيرات الشافعي الريادية تعكس نمط التفكير الديني في لحظة توهجه القصوى. ولكن هذا التفكير كان في الوقت ذاته، ومن حيث لا يعي وعياً صريحاً، يعكس إرادة الاجتماع، غير المرئية، في الحضور والبقاء من داخل إطار الدين. ومن هنا كانت نظرية الأصول تكتنز، على نحو مضمر، معطيات الاجتماع السياسية، والاقتصادية، والعقلية التي ظلت تتطور خلال قرنين سابقين بالتفاعل مع الدين.

كان القياس ـ كما نفهم من سياق تأسيسه ـ آلية توفيقية تجمع في إطار

---

(73) كانت الترجمة النهائية لهذا الطرح كبت فاعلية التعاطي مع التطور، الذي سيظل محكوماً بسياقات النص الظرفية، أي باجتماعيات المحيط العربي في عصر النص وعصر التنصيص، فمؤدى القياس «إحالة المسكوت عنه على النصوص، بينما النصوص بسكوتها تحيل المسكوت عنه على دائرة المباح، فكأننا بالقياس نرد على النصوص إحالتها، ونفتئت على دائرة المباح، أي دائرة الحرية الإنسانية» التي تعني حصراً وجود مجال للاجتهاد البشري خارج سلطة النص. انظر النقاش الموسع حول القياس في نظرية الأصول السنية في عبد الجواد يسن، **السلطة في الإسلام**، العقل الفقهي، الفصل الأول.

واحد بين الرأي (وهو فاعلية إنسانية من ضرورات الاجتماع العقلي) والنص (بسلطته الحرفية كما تعاطى معها العقل السلفي)، النص المقصود هنا هو النص الجديد، أو روايات الآحاد التي كانت تتمدد بين يدي أهل الحديث. فالفاعلية الضدية للرأي لم تكن تشتغل بالدرجة الأولى في مواجهة النص القرآني، بل في مواجهة الأحاديث وتطرح ذاتها بديلاً عنها. ثبَّت الشافعي سلطة الأحاديث، ونفى أي سلطة للرأي ما لم تكن منضبطة بنص قرآن أو نص حديث، أي أراد ضبط فاعلية الاجتماع بالوحي.

ولكن هذه النظرية في الواقع كانت تُثَبِّت سلطة الاجتماع لا سلطة الوحي. لأن عملية جمع الحديث كما يدل سياقها الظرفي، كانت في فحواها، فعلاً من أفعال التديّن، أعني فعلاً اجتماعياً، تحولت من خلاله مصادر التشريع العرفية ذات الطابع الشفوي إلى نصوص مكتوبة، أي اختبأ الاجتماع من خلالها في النص. ورغم حضور المطلقات المتعلقة بقضايا اللاهوت والكلام، ظلت المساحة الغالبة من مادة الحديث تغطي مسائل الفروع الاجتماعية ذات الطابع الفقهي.

مادة الحديث (التي جرى جمعها وتدوينها على مدى زمني لا يقل عن قرنين، وعلى فترات متقطعة، في ظل صراع سياسي ومذهبي متواصل وتطورات اقتصادية وثقافية متنوعة) حملت اجتماعيات عصرين؛ عصر النص الأصلي، وعصر التنصيص: من عصر النص الأصلي تضمنت ما جرى عليه العمل من سنن النبي العملية التي كانت في غالبها تقريرية أي عائدة إلى أعراف العرب الجاهلية، ومن فتاوى الصحابة وأحكام الخلفاء التي انقلب كثير منها إلى روايات مرفوعة. ومع تواصل التنصيص على هذا المدى الزمني الطويل عكست مادة الحديث نتائج التطورات السياسية والاقتصادية والثقافية بدءاً من المفاهيم المذهبية الجديدة التي أفرزها الصراع السياسي (مفاهيم التشيّع الدينسياسية ـ مقابلاتها السنية ـ المقابلات السنية الأخرى ضد طرح الخوارج)، إلى المفاهيم والأفكار الكلامية والحلول الفقهية العائدة إلى منابع الاحتكاك الثقافي.

وفقاً لهذا الطرح تبدو إشكالية الحديث/ السنة، باعتبارها خلقاً لنص جديد حامل لاجتماعيات تاريخية محلية، أكثر تعقيداً مما هي عليه في ثقافة المنظومة السلفية. ففي هذه الثقافة الحاكمة حتى الآن على العقل السني، اختزلت الإشكالية إلى مسألة إسناد تدور حول حجية خبر الآحاد، في حين أن

القضية ليست هنا، بل في المادة الإجمالية للحديث ومضمونها التاريخي الذي صار ملزماً. فهي قضية أولية تتعلق بنمط التديّن ذاته، قبل أن تكون قضية توثيق. علماً بأن الشق التوثيقي من المشكل لا ينحصر في منهج النقل الآحادي بل يشمل مجمل السياق الظرفي الذي جرت فيه عمليه التنصيص، ودواعيها من حيث المبدأ[74]. مع ذلك ورغم الجهود النظرية التي بذلها الشافعي والأصوليون اللاحقون، لم تستطع المنظومة السنية حل مشكل الثبوت الظني لأخبار الآحاد، أي لم تستطع إثبات نسبة الأحاديث إلى الوحي[75]. إلا أنها انتهت إلى وجوب العمل بها، واعتبرت ذلك واحداً من الأسس التي يقوم عليها الدين.

---

(74) تجاهلت المنظومة السنية ـ التي كتبها أهل الحديث ـ المشاكل التوثيقية الحقيقية في عملية التحديث. وقدمت رؤيتها حول حجية خبر الواحد باعتبارها أصلاً من أصول الدين لا يخرج عنه إلا المبتدعة، وهو السيف الذي ظل مرفوعاً في مواجهة الرؤى المخالفة عموماً. تنبه المعتزلة الأوائل كالنظام والجاحظ إلى جانب من هذه المشاكل وبنوا عليه موقفهم المعروف من الحديث. انظر الجاحظ، **الحيوان**، القاهرة 1938، ج 1، ص 343. وانظر ابن قتيبة، **تأويل مختلف الحديث**، ص 57. ولذي يشير إلى استهزاء الجاحظ من الحديث «استهزاء لا يخفى على أهل العلم». وانظر في موقف النظام، **العقل الفقهي**، ص 121 ـ 124. وانظر فخر الدين الرازي، **المحصول في علم أصول الفقه**، ج 2، ص 168، وهو ينقل عن «الخوارج» «نعلم بالضرورة أن النبي ﷺ متى كان يشرع في الكلام فالصحابة ما كانوا يكتبون كلامه من أوله إلى آخره لفظاً، وإنما كانوا يسمعونه ثم يخرجون من عنده، وربما رووا ذلك الكلام بعد ثلاثين سنة». في تطور الرؤية الحديثية لدى الإباضية (وريثة الخوارج) انظر، كتابي **نقد النظرية السياسية**، الفصل الرابع، فقرة 9.

(75) وهو يؤسس لتسكين السنة في موقع الحجية الموازية للكتاب، تأوّل الشافعي في **الرسالة** مفردة الحكمة الواردة في القرآن على أنها سنة الرسول الواجبة الاتباع «ذكر الله الكتاب وهو القرآن، وذكر الحكمة، فسمعت مَن أرضى من أهل العلم بالقرآن يقول: الحكمة سنة رسول الله» انظر **الرسالة**، ص 78. وهو تأويل اختزالي وبعيد (ومع ذلك سيتم تصعيده إلى معنى الوحي الصريح عبر الحديث، روى الأوزاعي عن حسان قال «كان جبريل ينزل بالوحي على النبي بالسنة كما ينزل عليه بالقرآن». انظر **سنن الدارمي**، ج 1، ص 117. وراجع تأويل ابن حزم لآيتي «وما ينطق عن الهوى. إن هو إلا وحي يوحى» «فصح لنا بذلك أن الوحي ينقسم من الله عز وجل إلى رسوله ﷺ على قسمين: أحدهما متلو مؤلف تأليفاً معجز النظام وهو القرآن، والثاني وحي مروي منقول غير مؤلف ولا معجز النظام ولا متلو، ولكنه مقروء وهو الخبر الوارد عن =

النص السني والتطور

الوظيفة التشريعية

ـ 1 ـ

ناقشت سابقاً كيف ساهم النص الجديد في تلبية الحاجات الكلامية الجديدة التي أفرزها الصراع السياسي وهو يتحول إلى صراع ديني مذهبي؛ كيف خلق التشيّع نصَّه الخاص لحمل مقولاته في الإمامة والعلم والعصمة والوصية والغيبة والرجعة والتقية، وكيف تخلَّق لدى التيار العام «السني» نصه الخاص أيضاً وهو يردّ على هذه المقولات وعلى مقولات الخوارج والفرق مؤسساً لمنظومته النظرية التي تشكلت غالباً في سياق الرد على مقولات الخصوم(76). كانت الحصيلة النهائية كمية وافرة من «النصوص» ذات المضمون الكلامي والسياسي. وبغض النظر عن حجمها بالنسبة إلى الروايات المدوَّنة في مجموعات الحديث، تبقى لهذه النصوص أهميتها الخاصة بسبب أسبقيتها الزمنية، ولكونها تكشف عن فاعلية الصراع السياسي كمحرك أول لعملية التنصيص(77).

= رسول الله ﷺ وهو المبين عن الله عز وجل مراده منا» انظر **الأحكام** م 1، ج 1، ص 87) وفي معرض تسكين الأحاديث في معنى السنة عقد الشافعي فصلاً مطولاً عنوانه «الحجة في تثبيت الخبر الواحد» استند فيه إلى روايات منقولة بخبر الواحد (أي داخلة أصلاً في محل النزاع) وإلى الإجماع (أي إلى مصدر غير نصي أصلاً) **الرسالة**، ص 407، 457.

(76) توفرت للإباضية أيضاً مجموعتها الحديثية الخاصة، ولكنها لا تقاس من جهة الحجم إلى أي من المجموعتين السنية أو الشيعة، كما أنها في مجملها لا تخرج من جهة المتن وسلسلة الرجال عن المجموعة السنية. وبوجه عام كانت الإباضية مع سائر فرق الخوارج التيار الأقل إسهاماً في عملية التنصيص، بسبب نزعتها المبدئية الأوثق التصاقاً بالقرآن، وبسبب تبلورها البكر كفرقة مكتملة المعالم قبل اشتعال الطلب على الحديث. انظر النقاش حول الجامع الصحيح المنقول عن جابر بن زيد، وفتاوى الربيع، في نقد النظرية السياسية، الفصل الرابع، ص 337.

(77) لا يمثل الصراع السياسي، في وجهة نظري، مجرد عامل من العوامل التي أدت إلى التنصيص، =

ما أناقشه في هذه الفقرة هو تمدّد عملية التنصيص خارج نطاق اللاهوت السياسي ومساهمتها في تلبية الحاجات التشريعية المتنامية، التي تفرزها على نحو اعتيادي حركة التطور الاجتماعي، والتي نتجت بشكل خاص عن التوسع الجغرافي، وتبلور الفقه كمؤسسة ذات صلاحيات تشريعية موازية ثم مستقلة عن صلاحيات القضاء. الظاهرة الجديرة بالتفحص هنا هي ظاهرة التزامن بين التنصيص (الذي ظل مفتوحاً خلال القرنين الثاني والثالث) وبين الفقه (الذي كان يتشكل كمؤسسة خلال الفترة ذاتها)، مما كان يسفر في الواقع عن تداخل موضوعي بين الحديث والفقه، يتحول من جرائه الفقه إلى حديث. هذا التزامن لم ينشأ مصادفة، بل عن إرادة مضمرة للاجتماع في تلبية حاجته التشريعية إلى غطاء ديني لا توفره مادة النص التأسيسي. ولذلك فأنا لا أشير هنا إلى نماذج فردية أو متكررة من القلب الفقهي، بل إلى حالة تفاعل كُلّيّة لعب الفقه من خلالها دوراً خَلّاقاً في تكوين بنية الحديث وصياغته. وكما أن من الصعب فهم عملية التحديث على النحو الذي جرت عليه بمعزل عن الدولة وتداعيات الصراع السياسي، فمن الصعب أيضاً فهمها بمعزل عن السياق الذي نشأ وتطور فيه الفقه.

انبنت منظومة الفقه في معظمها على الحديث، أي على النص الجديد، وليس على النص التأسيسي. ومن دون حاجة إلى بيان إحصائي ندرك بمطالعة كتب الفقه السنية والشيعية الفارق الكمي بين النصوص القرآنية ونصوص الحديث المستخدمة في تأسيس الأحكام. يقول البغدادي: «عن طريق الحديث أثبت الفقهاء أكثر فروع الأحكام الشرعية في العبادات والمعاملات وسائر أبواب الحلال والحرام، وضللوا من أسقط وجوب العمل بأخبار الآحاد في الجملة من الرافضة والخوارج وسائر أهل الأهواء»[78]. الربط واضح بين المنظومة الفقهية وحجية أخبار الآحاد، فإذا سقطت الحجية سقطت المنظومة، ومن هنا تشدد الفقهاء في المسألة وشُهر سلاح التضليل في مواجهة المخالفين، وهو سلاح

= بل العامل الأول. ليس بمعنى أنه الأسبق زمنياً فحسب، بل بمعنى الأسبقية الموضوعية كمحرك أساسي تداعت عنه أسباب التطور الاقتصادي والاجتماعي والعقلي في المرحلة الآتية على إغلاق النص التأسيسي.

(78) **الفرق بين الفرق**، ص 326.

تقليدي في العقل الديني، يلجأ إليه عادة عند انسداد طريق الاستدلال، أو عندما يريد قطع الطريق على الاستدلال بغرض فرض المقولات كعقيدة لا تقبل النقاش.

لم يُغطِ الحديث مساحة التشريع الخالية التي تركها القرآن ـ وهي المساحة الأوسع ـ فحسب، بل امتدت سلطته إلى آيات الأحكام بحجة تفسير القرآن بالأثر أو بالسنة. قُرِئت هذه الآيات أو أعيد قراءتها على ضوء الروايات التي كان لها القول الفصل في توجيه دلالة النصوص القرآنية، إلى حد التغاضي في بعض الأحيان عن منطوقها الصريح (راجع مثلاً إقرار حكم الرجم تأسيساً على الرواية في الفصل السابق) وكقاعدة عامة لا نكاد نقرأ حكماً فقهياً صادراً عن نص قرآني محض، أعني عن نص قرآني غير مقروء من خلال حديث، أي لم يشمله التعديل أو التأويل أو التفسير بالرواية. وفيما خصصت كتب الحديث أبواباً للتفسير (انظر مثلاً كتاب التفسير في **صحيح البخاري**)، لم تخصص كتب التفسير أبواباً محددة للحديث الذي انتشر بكثافة ظاهرة على صفحات هذه الكتب (انظر كنموذج سني مبكر **تفسير الطبري**، وكنموذج متأخر **تفسير ابن كثير**) وفي كتب «أحكام القرآن» وهي كتب في الفقه بقدر ما هي كتب في التفسير، تغطي مادة الروايات بشكل واضح على مادة النصوص القرآنية (انظر كنماذج: أحكام القرآن لأبي بكر الرازي الجصاص «ت 370هـ»، و**أحكام القرآن** للكياهراسي «ت 504هـ»، و**أحكام القرآن** لابن العربي «ت 543هـ»، وانظر أيضاً في تفسير القرطبي **الجامع لأحكام القرآن**).

كان من الطبيعي ظهور تناقضات صريحة بين آيات القرآن وبعض الأحكام التي يحملها سيل الروايات المتنوعة والمتضاربة، وهي تضاف إلى «التناقضات» الأصلية التي ظهرت بعد تجميع الآيات في نص واحد طويل هو المصحف. في معالجة هذه التناقضات استخدمت آليات منهجية ولغوية صارت جزءاً من نظرية الأصول السنية (راجع مبحثي أسباب النزول والنسخ من الفصل السابق). وكان على النظرية أن تضبط العلاقة بين سلطة الحديث/ السنة، وسلطة القرآن/ النص الأصلي: إلى أي مدى يمكن للحديث أن يعمل في منطقة القرآن؟

يبدو التناول السني لهذه المسألة مركباً، لا يخلو من تداخل، ويشوبه الغموض: منذ البداية ورغم حديثه عن السنة بوصفها وحياً وصل إلينا كالقرآن

من طريق الرسول، نصَّب الشافعي القرآن في موقع الحجية الأعلى وصرح بأن السنة لا تنسخ الكتاب. وظل هذا الطرح يمثل المنطوق الرسمي للمنظومة السنية، رغم ما ينطوي عليه من تناقض نظري، إذ كيف يسمو وحيٌ لله على وحيٍ لله من جهة الموضوع، فإن لم تكن المسألة مسألة موضوع بل مسألة ثبوت، فكيف يتساوى اليقيني والظني في صفة الوحي أصلاً؟ في الواقع العملي أسفرت الممارسات الفقهية عن هيمنة حقيقية للحديث على النص القرآني من خلال التفسير والتأويل حتى انتهت إلى الإقرار صراحة بنسخ السنة للقرآن، وهي نتيجة منطقية لمقدمة الشافعي الأولى التي تساوي بين القرآن والسنة في صفة الوحي، وهذا ما عبر عنه الأصوليون الشافعيون أنفسهم كما قرأنا عند الجويني[79]، وتم تقنينه في صيغ حديثية كما في رواية الأوزاعي عن حسان «كان جبريل ينزل على النبي بالسنة كما ينزل بالقرآن»[80]، حتى صرَّح يحيى بن أبي كثير بأن «السنة قاضية على الكتاب وليس الكتاب بقاض على السنة» لأن القرآن ـ كما قال مكحول ـ أحوج إلى السنة من السنة إلى القرآن»[81]. وقد عبَّر أحمد بن حنبل عن هذه الوضعية بطريقته الخاصة؛ فمادة الفقه والفتوى تستمد أساساً من الحديث، (إما كأصل نصي وإما كبيان شارح للنص الأصلي)، ولذلك لا يجوز أن يتصدى للفتوى من تقل حصيلته من الرواية عن نصف مليون حديث. أخرج ابن أبي يعلى في طبقات الحنابلة عن الحسين بن إسماعيل «قيل لأحمد بن حنبل وأنا أسمع يا أبا عبد الله، كم يكتب الرجل من حديث حتى يمكنه أن يفتي: مائة ألف؟ قال: لا، قيل له: مائتي ألف؟ قال: لا، قيل له: ثلاثمائة ألف؟ قال: لا. قيل أربعمائة ألف؟ قال: لا، قيل خمسمائة ألف؟ قال: أرجو»[82].

---

(79) يقول الجويني «نسخ الكتاب بالسنة غير ممتنع. والمسألة دائرة على حرف واحد وهو أن الرسول لا يقول من تلقاء نفسه أمراً، وإنما يبلغ ما يؤمر به كيف فرض الأمر، ولا امتناع بأن يخبر الرسول الأمة مبلغاً بأن حكم آية قد رفع عنكم»، **البرهان في أصول الفقه**، ج 2، ص 1307. راجع مبحث النسخ، الفقرة الخاصة بنسخ التلاوة مع بقاء الحكم.

(80) **سنن الدارمي**، ج 1، ص 117.

(81) انظر الحازمي، **الاعتبار في الناسخ والمنسوخ من الآثار**، ص 53. وراجع ابن العربي، **الناسخ والمنسوخ** ص 7. «الكل من عند الله ينسخ بعضه بعضاً».

(82) **طبقات الحنابلة**، ج 1، ص 141.

هيمنة الرواية على النص القرآني تشير ببساطة إلى سيطرة الاجتماع على النص تعبيراً عن حالة التديّن. وهي تعني ببساطة أيضاً تحميل النص بثقافة الأعراف الاجتماعية السائدة في نطاق زمني متنوع نسبياً يجمع بين عصر النص الأصلي وعصر التنصيص؛ إذ الرواية في نهاية الأمر هي اجتماع منصوص.

ـ 2 ـ

التتمدد المتوازي للفقه والحديث

سأعتمد هنا معياراً سياسياً في تقسيم مراحل التطور التشريعي الفقهي. والغرض هو قراءة هذا التطور في سياقه الاجتماعي (الطبيعي)، خلافاً للقراءة السلفية التي ترجع بمنظومة الفقه وحجيتها المرجعية إلى زمن النص التأسيسي، وتنكر عملياً أن يكون ثمة تطور موضوعي في مادة الفقه أو في بنية الحديث، ناجم عن تطور اجتماعي، فثمة منذ البداية أحكام إلهية صادرة عن الوحي المنقول في الكتاب والسنة من الرسول إلى الصحابة إلى التابعين فتابعي التابعين. لا وجود للزمان الاجتماعي، ثمة فقط زمان ديني متواصل عبر مصطلحات التديّن (الرسول ـ الصحابة ـ التابعين).

أسبقية النشاط الفقهي على عملية التحديث، ثم تزامنه مع هذه العملية حقيقة تاريخية لا شك فيها:

أ ـ في مرحلة الراشدين الأولى (أبو بكر ـ عمر)

بدأت قيم الدين تظهر مستقلة نسبياً عن الثقافة العرفية كقيم حاكمة تحت عنوان الإسلام، مع بقاء القانون العرفي كامتداد طبيعي أضيفت إليه أحكام «الخليفة». لم تظهر أي قوة تشريعية أو إفتائية لمصطلح «الصحابة» مستقلة عن سوابق الخليفة (سيتم تنظير ذلك لاحقاً عبر النقاش في حجية قول الصحابي). على مستوى اللاهوت ظل قانون الإيمان كما هو بسيطاً حول الله ـ الوحي ـ النبي (سيطرح لاحقاً وبأثر رجعي تنظير شيعي مقابل). الروح الكليّ للدين كان حاضراً في وعي الخليفة وبالتالي في سلوك الدولة البسيطة التكوين. مع ذلك، ولأن فكرة «النصية» كمفهوم نظري لم تكن قد تبلورت بالمعنى الأصولي قبل جمع المصحف، قابلنا في أداء الخليفة ممارسات عفوية تبدو غير مطابقة تماماً للنموذج الرسمي الذي سيقدمه التنظير السني (نماذج عمر

التشريعية تشير إلى نزعة تكوينية متصرفة، وإلى وعي فطري بالمعنى الاجتماعي في التديّن وفي سلطة الدولة كليهما). بالطبع لم تكن قد ظهرت بعد الآثار الأكثر عمقاً للاحتكاك بين الجغرافيا الجديدة بثقافاتها المتنوعة وبنية التديّن المحمولة حينذاك على حوامل عربية خالصة. كانت هذه البنية ذات قوام رسمي يتشكل ويعمل في نطاق محصور في المدينة عاصمة الدولة، بالإضافة إلى مكة ومعسكرات الجيوش العربية التي تحولت إلى أمصار أو مدن كبيرة في البصرة والكوفة والفسطاط إلى جانب الشام. أما المناطق الداخلية من الجزيرة التي كانت تتفاعل ببطء مع قيم وأحكام الدين الجديد، فظلت محكومة بأعرافها القبلية، تماماً كالبلاد المفتوحة التي تركت لتشريعاتها المحلية. في هذا السياق ظل النظام القانوني العرفي المظلل بالقرآن (القيم الكلّيّة والتطبيق الفرعي للأحكام المحدودة أصلاً) كافياً لتغطية الحاجات والعلاقات، أعني لم تنشأ الحاجة لتحويل العرف إلى نص، وإن تمددت مساحة العرف بعد أن صارت تضم سوابق الخليفة.

كان النشاط التشريعي رسمياً، يصدر عن الخليفة، والولاة التابعين له في الأمصار، وعن القضاة الذين عيّنهم هؤلاء الولاة، ثم صار تعيينهم يتم من قبل الخلفاء. تدريجياً، ومع استقرار الصحابة في الأمصار بدأ يظهر نوع بسيط من النشاط الافتائي خارج دائرة القضاء، سيتم نقله عن طريق التابعين ليلعب من خلال التنظير دوراً مرسوماً في منظومات الرواية والتفسير والفقه. ورغم مبالغات التنظير السني حول هذا النشاط، سواء من جهة توثيقه أو حجم مساهمته في التشكل الأخير لمنظومة الفقه، يصح افتراض أنه مثَّل نواة الحركة الفقهية التي ستنشأ على يد التابعين مستقلة عن النطاق القضائي الرسمي، والتي ستتحول في القرن الثالث إلى مؤسسة نظرية ذات سلطة داخل الثقافة الإسلامية.

ب ـ مرحلة الراشدين الثانية (عثمان ـ عليّ)

هي الأهم في تاريخ التطور الإسلامي النظري، ليس بمعنى أنها شهدت نتائج هذا التطور، ولكن بمعنى أنها شهدت تراكم ثم تفجر الأسباب التي أدت إليه؛ تسارع اختمار عوامل الصراع على السلطة بسبب أداء عثمان السياسي والاجتماعي، وفي الوقت ذاته تزايد الوعي بالدين كمعطى مستقل وقائم بذاته خارج النطاق المحدود بالصحابة. عبَّر عن ذلك وساهم في تكريسه الحدث الكبير المتمثل في عملية جمع المصحف، أعني جمع المسلمين على قراءة

واحدة لآيات القرآن التي صارت كتاباً يضم نصّاً طويلاً واحداً. وفي هذا السياق ظهر مصطلح «القراء» الذي يشير إلى تعاطي منظَّم مع القرآن كنص كليٍّ من قبل تيار ينتمي إلى القبائل العربية (المتذمرة من هيمنة قريش) في الأمصار وخصوصاً الكوفة. «كانت القبائل قد بدأت في تقبل الإسلام والتفاعل معه كدين، وليس كحلف مفروض بفعل الحرب وقوة الدولة. وكانت ظاهرة القراء هي التجلي الأول لهذا التفاعل الذي كان يجري في وسط سياسي واجتماعي مضطرب. وقد عبرت عن تديّن الجيل الثاني. الجيل التالي على الصحابة، فهي نشأت عن التفاف أبناء القبائل حول الصحابة الذين انتقلوا إلى الأمصار في غضون الفتح وخاصة بعد وفاة عمر، ومن ثم فهم من التابعين وإن كان مصطلح القراء أقدم من مصطلح التابعين الذي سيتبلور لاحقاً في أحضان علوم الحديث. مارس القراء أول معارضة سياسية بأدلة احتجاج دينية، ظهر ذلك في تمرد الكوفة على سعيد بن العاص وما يمثله من سلطة عثمان، وفي ثورة المدينة على سلطة عثمان ذاته، ثم في الانشقاق على عليٍّ الذي انتهى بظهور الخوارج وتهيئة التربة التي سينبت فيها التشيّع»[83].

ستفرض عملية جمع المصحف وتوحيده نمطاً خاصاً وجديداً في التعاطي مع الآيات، يختلف عن نمط التعاطي معها في عصر التنزيل والفترة الآتية مباشرة له، فهي الآن جزء من نص واحد يلزم قراءتها في سياقه الكلي، وليست كيانات قائمة بذاتها تتنزل مفرَّقة في سياقات واقعية بعينها. نحن حيال وضعية معرفية انتقلت بالعقل العربي المسلم، الشفهي التكوين، إلى بداية التفكير الديني «النظري»، من حيث قدمت له آلية التأسيس اللازمة لهذا النمط من التفكير في شكل نص جاهز مكتوب.

نستطيع أن نربط بين هذا التطور المعرفي والتطور اللاحق عليه والمتمثل في جمع الحديث وتدوينه تحت مسمى السنة. فهذه الفكرة الأخيرة لم تكن ستُستدعى إلا في ظل مناخ تفكيري نظري، قائم على أساس النص المكتوب؛ يتطلب التفكير التشريعي النظري تغطية مصدرية جاهزة لمعالجة الوقائع، مما يستدعي الطلب على مادة إضافية بذات الخصائص (خصائص نص ديني

(83) انظر: **نقد النظرية السياسية**، ص 319 ـ 423.

مكتوب). أضف إلى ذلك أن التعاطي مع القرآن كنص واحد كليٍّ أفرز عدداً من الإشكاليات المتعلقة بالتوفيق بين الآيات (التي تنزلت في سياقات متنوعة) وقد لعبت الروايات ـ إلى جانب أدوات لغوية وأصولية أخرى ـ هذا الدور التوفيقي. وفي واقع الأمر كان نمط التعاطي القرآني السابق على جمع المصحف يتوافق مع المفهوم السائد عن السنة باعتبارها العرف الجاري عملياً. ومن شأن هذا النمط، رغم إيقاعه البطيء، ربط الأحكام التشريعية بالواقع وهو يتطور تدريجياً، على النقيض من نمط التعاطي اللاحق الذي حبس الأحكام في صياغات نهائية مكتوبة، مطلوب منها أن تظل حاكمة ـ باعتبارها نصوصاً ـ على امتداد الزمن وتغير الظروف.

وقائع الصراع السياسي الذي اشتعل في هذه المرحلة وأفكاره ستظهر في نماذج التنصيص الأولى بمعناه الفج المرادف للوضع. وكما شرحت في كتابي عن العقل الفقهي السلفي، يتجاوز مصطلح التنصيص حدود الوضع ليشير إلى مسلكية منهجية واعية تتضمن إلى جوار الوضع: الحذف، والإضافة، والأظهار، والإخفاء، والترتيب العنونة، لخدمة الغرض النهائي وهو توظيف الرواية في إسناد الدعاوى السياسية التي راحت تعبِّر عن ذاتها تعبيراً دينياً، فاستدعت وقائع ومفردات عصر الفتنة وأعادت تقديمها في شكل أحاديث مرفوعة[84]. بزغ هذا النوع الفَجّ من التنصيص ـ بالدرجة الأولى ـ في خضم المعركة بين التيار العام (السني لاحقاً) وتيار التشيّع، فقد استمرت هذه المعركة لزمن أطول بالقياس إلى المعركة مع الخوارج، وكان التشيّع هو التيار الأكثر حاجة، وبالتالي الأكثر طلباً للرواية، كما كان الأكثر جرأة وإبداعاً في إسنادها إلى غير الرسول، وتمديدها رسمياً لما بعد وفاته بأكثر من قرنين. في المقابل كان الخوارج، بسبب البساطة المبدئية لطرحهم الديني وارتباطه الوثيق ببيئة النص الأصلي، أقل حاجة ومن ثم أقل طلباً للرواية. وقياساً إلى التشيّع اكتمل تبلور الفكر الخارجي سريعاً، بمعنى أن التطورات اللاحقة لم تضف إليه الكثير. مع ذلك، ورغم حسم الصراع ميدانياً مع الخوارج في وقت مبكر (تم القضاء على الأزارقة والنجدات، وانحسر الصفرية، فيما تراجعت الفرقة

---

(84) انظر: **السلطة في الإسلام، العقل الفقهي السلفي**، الفصل الثالث، خصوصاً الفقرتين 4، 5.

الإباضية المحدودة الحجم بعيداً عن مركز الدولة). ظلت الأفكار الإباضية تمثل تهديداً نظرياً لشرعية الدولة وشرعية المنظومة السنية، التي كانت تتشكل بالتداخل معها طوال عصر التنصيص (القرنين الثاني والثالث). ومن هنا كان الخوارج، منذ البداية، هدفاً لآلة التنصيص «السنية».

انتجت هذه الآلة كمية وافرة من الروايات المرفوعة في تكفير الخوارج وتحليل دمائهم، مما سنقرأه في كتب الفقه ضمن الأبواب المخصصة للبغاة. وقد تم تفصيلها على أوصاف المحكّمة الأوائل في زمن الفتنة، وهي بعينها أوصاف «القراء» الكوفيين الذين اشتهروا بقراءة القرآن والاحتجاج به، ومن هنا كانت التيمة الرئيسية في هذه الرويات هي عبارة «يقرأون القرآن لا يجاوز تراقيهم»، وتضمنت الروايات وقائع وأشخاصاً تم الزج بها في حكاية النزاع كي تشير حصراً إلى هذه الفرقة. وفي بعض الصياغات كان التداخل فجاً يكشف عن التماهي بين الفقه والتحديث كما في الرواية الآتية: أخرج البخاري عن يسير بن عمرو قال: قلت لسهل بن حنيف: هل سمعت النبي يقول في الخوارج شيئاً؟ قال سمعته يقول: ـ وأهوى بيده قِبل العراق ـ يخرج منه قوم يقرأون القرآن لا يجاوز تراقيهم، يمرقون من الإسلام مروق السهم من الرمية»[85].

أورد البخاري هذا الحديث في كتاب استتابة المرتدّين، وهذا في حد ذاته نشاط فقهي، يُعد من الخصائص المعروفة لصحيحه المشهور. وهي تشير بوضوح إلى التداخل العميق (موضوعياً وعضوياً) بين عملية التحديث والعملية الفقهية، بحيث يصح القول بأن ثمة سياقاً توظيفياً واحداً كان يجمع بين العمليتين، وكان الفقه فيه غالباً يوجه التحديث وليس العكس (راجع السياق العملاني الفقهي الذي صدر فيه كتاب الموطأ لمالك، وترتيبه على أبواب الفقه المعروفة: الطهارة، والصلاة). سنلاحظ إجمالاً أن الحديث بمادته الخالصة عام الصياغة: فهي لا تسمّي فريقاً بعينه، وتشير إلى العراق جملة وبشكل تجهيلي، فليس واضحاً من الذي أهوى بيده ناحية العراق، الرسول أم الراوي، ولا كيف تدل هذه الإشارة على العراق من غير خارطة، كما أن

(85) **صحيح البخاري**، كتاب استتابة المرتدين، باب 7 رقم 6934. ورواه مسلم في **صحيحه**، كتاب الزكاة.

العراق لم يكن مصدراً لظهور الخوارج فحسب، بل لمعظم الفرق السياسية والكلامية. ومع ذلك فالحديث موجه كمسلمة فقهية ـ إلى الخوارج. والمعنى أننا حيال تسكين فقهي مقلوب. إذ لو كان النص حاكماً على الفقه وليس العكس، لم يكن هذا التوجيه الحصري جائز الاستخلاص من بنية النص المجردة، وبالتالي فهو صادر من خارج النص، وهذا فقه خالص. التسكين الفقهي هنا جزء من بنية كُلّيّة (فقه حديثية)، فالرواية تستخدم في أولها مفردة الخوارج بالمعنى الاصطلاحي كاسم، وهو بالطبع معنى فقهي لاحق على زمن النص[86].

لاحقاً ومع ظهور الفرق الكلامية ستمتد آلة التنصيص إلى هذه الفرق، حيث سنقرأ أحاديث في ذم المعتزلة تحت اسم القدرية، وهي الصفة التي غلبت عليهم في المصطلح السلفي. استخدمت آلة التنصيص في تقنين حالة القمع التي فرضها التحالف السني (الدولة ـ الفقه): نقل مالك عن عمه سهيل بن مالك قال: «كنت أسير مع عمر بن عبد العزيز فقال: ما رأيك في هؤلاء القدرية؟ فقلت رأيي أن تستتيبهم فإن تابوا وإلا عرضتهم على السيف، فقال عمر بن عبد العزيز: وذلك رأيي. وقال مالك: وذلك رأيي»[87]. وشرح إسماعيل بن

---

(86) انظر الصياغات المتعددة لحديث المروق من الدين، التي تستخدم أوصافاً أخرى عرفت بها فرق الخوارج ففي البخاري عن عليّ بن أبي طالب «سمعت رسول الله ﷺ يقول: يأتي في آخر الزمان قوم حدثاء الأسنان، سفهاء الأحلام، يقولون من قول خير البرية، يمرقون من الإسلام كما يمرق السهم من الرمية لا يجاوز إيمانهم حناجرهم، فأينما لقيتموهم فاقتلوهم، فإن في قتلهم أجراً لمن قتلهم يوم القيامة». **الصحيح**، كتاب الأنبياء، باب 25، رقم 3611. وعند مسلم في كتاب الزكاة. وانظر عند الحاكم من حديث عبد الله بن عمرو بن العاص «.. يوشك أن يأتي قوم مثل هذا يتلون كتاب الله وهم أعداؤه، يقرأون كتاب الله محلقة رؤوسهم. فإذا خرجوا فاضربوا رقابهم» **المستدرك على الصحيحين**، دار المعرفة، ج 2، ص 145. لاحظ وصفهم في الحديث الأول بأنهم «حدثاء الأسنان» وهي صفة غالبة على جمهور القراء، وفي الحديث الثاني «محلقة رؤوسهم» وهي صفة لجماعة بأعيانهم. راجع أيضاً رواية الرجل «المتعبد» الذي أمر النص بقتله وتوجيهه فقهياً إلى الخوراج، أبو يعلى، **المسند**، ج 1، رقم 90. وانظر الهيثمي، **كشف الأستار عن زوائد البزار على الكتب الستة** رقم 1851 كتاب أهل البغي، باب علاماتهم وعبادتهم. ومسند أحمد، ج 3، ص 15، وج 5، ص 42. والبيهقي، **دلائل النبوة**، ج 1، ص 287. وانظر أيضاً تدخيل ابن حجر لهذا الحديث في حديث المروق للدين في شرحه لصحيح البخاري، **فتح الباري** ج 14، ص 305.

(87) ابن عبد البر، **الاستذكار**، مؤسسة النداء، أبو ظبي، مجلد 9، ص 558.

إسحاق رأي مالك بقوله: «رأى مالك قتل الخوارج وأهل القدر (المعتزلة) من أجل الفساد الداخل في الدين كقطاع الطريق، فإن تابوا وإلا قتلوا على إفسادهم لا على كفرهم، وأما من رأى تكفيرهم فمقتضى قوله: إنهم يستتابون وإلا قتلوا لكفرهم كما يُقتل المرتد، وحجتهم قول النبي ﷺ: «فأينما لقيتموهم فاقتلوهم». وقوله عليه السلام «لئن أدركتهم لأقتلنَّهم قتل عاد»[88]. وهذا هو رأي الحنابلة كما يعبِّر عنه ابن قدامة في المغني بقوله «والصحيح إن شاء الله، أن الخوارج يجوز قتلهم ابتداءً والإجهاز على جريحهم لأمر النبي بقتلهم ووعده بالثواب من قتلهم»[89].

ج ـ المرحلة الأموية (40 ـ 132هـ)

نوايات الفقه والحديث

في المرحلتين السابقتين كان النشاط التشريعي يصدر من خلال الدولة (الخليفة ـ القضاة)، وكانت الأحكام تؤسس على قواعد العرف الشفوي التي جرى عليها العمل (مرجعية قانونية متداخلة تضم إلى التقاليد العربية القديمة، أحكام القرآن، وسنة الرسول، وفتاوى الصحابة). ولكننا سنبدأ تدريجياً خلال المرحلة الأموية في التعاطي مع ظاهرتين جديدتين؛ الأولى: ظهور نشاط تشريعي خارج مجالس الحكم والقضاء، والثانية: تزايد الوعي بسنن الرسول كمصدر ملزم ومستقل عن مرجعية العرف الكلّيّة. وعلى نحو من التداخل ستعمل الظاهرتان معاً على بلورة مفهوم «الفقه»، وتصعيد مفهوم «السنة». في واقع الأمر كانت الظاهرتان تعكسان تزايد النزعة الدينية، أعني تزايد الوعي بالدين وتشربه كمعطى قائم بذاته، وتجذر حضوره في جمهور القبائل العربية التي كان ارتباطها بالإسلام في البداية سياسياً محضاً، كما ظهر من حروب الردة.

---

(88) ابن قدامة، **المغني**، ج 1، ص 58.

(89) السابق، «تعامل العقل السلفي، خصوصاً المالكية والحنابلة، مع فكرة الاختلاف في الرأي من داخل المفهوم الفقهي للبدعة، ولأن المذهبية الدينية نشأت أساساً عن اختلاف سياسي، كان من السهل خلط الرأي السياسي بالبدعة الدينية، التي كانت تقدم باعتبارها إفساداً في الأرض كمبرر لقتل المخالف المسلم في حالة تعذر المبرر الأصلي للقتل وهو التكفير». انظر في النقاش حول فكرة استسهال القتل في التدين «الإسلامي»، **نقد النظرية السياسية**، الفصل الثاني، المبحث المعنون: «أحاديث القتل»، ص 173.

ظهور الفقه

منذ منتصف القرن الأول كانت المساجد الكبرى في المدينة ومكة والأمصار، تشهد حلقات استماع تدور حول قصص السيرة النبوية وتفسير القرآن. وتشير المصادر إلى ظهور حلقات متخصصة في الفقه (أحكام الفروع) قبل نهاية القرن، ففي الكوفة سنقرأ عن شريح بن الحارث الكندي (ت 78هـ)، وعلقمة بن قيس النخعي (ت 62هـ)، ومسروق بن الأجدع الهمداني (ت 63هـ)، والأسود بن يزيد النخعي (ت 95هـ)، وإبراهيم النخعي (ت 95هـ)، ثم عن عامر بن شراحيل الشعبي (ت 104هـ)، وحماد بن أبي سليمان (ت 120هـ) وهو شيخ أبي حنيفة. وفي المدينة نقرأ عن سعيد بن المسيب (ت 93هـ)، وعروة بن الزبير (ت 94هـ)، وأبي بكر بن عبد الرحمٰن بن الحارث (ت 94هـ) وسليمان بن يسار (ت 100هـ) وخارجة بن زيد (ت 100هـ)، والقاسم بن محمد بن أبي بكر (ت 106هـ)، ونافع مولى عبد الله بن عمر (ت 117هـ)، ثم عن ابن شهاب الزهري (ت 124هـ)، وأبي الزناد عبد الله بن ذكوان (ت 131هـ)، وعن ربيعة بن عبد الرحمٰن المعروف بربيعة الرأي (ت 136هـ). وفي البصرة نقرأ عن مسلم بن يسار (ت بعد 80هـ)، ومحمد بن سيرين (ت 110هـ)، وأبي أيوب السختياني (ت 131هـ)، وفي الشام نقرأ عن مكحول (ت 113هـ)، وفي اليمن عن طاووس (ت 106هـ)[90].

مارس هؤلاء ـ وهم بالمصطلح السلفي من التابعين وتابعي التابعين ـ نشاطاً معرفياً حراً يدور حول النص الأصلي وتاريخ الرسول، ومنهم تشكلت الموجة الأولى مما سيصير «طبقة فقهاء» تتعاطى النظر التشريعي من خارج الدولة، لا بمعنى أنه كان يعبِّر عن تناقض مع الدولة، (فقد كان على العكس يعبِّر عن ذات التوجه الأيديولوجي «السني»)، ولكن بمعنى أنه كان يصدر من خارج نطاق المؤسسة الرسمية التي تمارس الحكم أو القضاء، وبمعنى أنه كان نشاطاً فكرياً، بدأ يتحول بالتشريع إلى علم نظري مطلوب لذاته، بدوافع تديّنية أوسع من دوافع القضاء العملية.

---

(90) انظر وكيع، **أخبار القضاة**، ج 2. والشيرازي، **طبقات الفقهاء**، ص 54 ـ 88. وابن خلكان، **وفيات الأعيان**، ج 1. وانظر ابن حبان، **الثقات**، ص 189 ـ 222.

نحن بالطبع حيال تطور نظري معرفي أي إجتماعي. ويربط بعضهم ربطاً سببياً بين هذا التطور وظهور الدولة الأموية، فوفقاً لشاخت «بانتقال مقر الحكم إلى دمشق فقدت جماعة المؤمنين في المدينة ـ التي كانت مقر الحكم من قبل ـ كل نفوذ فعلي في أمور الحكومة، فأخذوا يكرسون أنفسهم بحماس لتصوير المثل الأعلى لما يجب أن تكون عليه الأشياء. وكان ذلك المثل مبايناً لما كانت عليه في الواقع. . هؤلاء الرجال الصالحون الذين عملوا في البداية من دون خطة مرسومة أو منهج معين كان هدفهم تصحيح مادة القوانين القائمة والتوفيق بينها وبين مبادىء الدين وسلكها في نظام خاص»[91].

من جانبي أميل إلى تفسير هذا التطور تفسيراً كلياً؛ فظهور اهتمامات نظرية حول النص الأصلي مسألة طبيعية، وحدث متكرر في تاريخ التديّن، يبدأ عادة بعد فترة قصيرة من انتهاء عصر التأسيس. وعلى ذلك كان النشاط الفقهي الذي شهده القرن الإسلامي الأول جزءاً من الحالة المعرفية الجديدة التي استثارها حضور القرآن، خصوصاً بعد جمعه مدوَّناً في كتاب واحد، وهو نشاط لم يكن يصدر من المدينة فحسب بل أيضاً من بقية الأمصار الكبرى خصوصاً الكوفة والبصرة.

لا يمنع ذلك من مناقشة العلاقة بين النشاط الفقهي المبكر والدولة الأموية؛ فثمة اقتران زمني بينهما، لكن المؤكد أن هذا النشاط لم يبدأ بتوجيه مقصود من الدولة، أو بمساهمة تشجيعية منها، إذا ما استثنينا فترة عمر بن عبد العزيز القصيرة التي عبرت عن نزوع شخصي لا عن توجه أموي عام. كشفت الدولة الأموية منذ البداية عن روح علماني فطري لا يماهي بين وظيفة الدولة (المندفعة بقوة البدايات) وطبيعة الدين (الذي يترسخ اجتماعياً لكن بقوة اندفاع أبطأ). ورغم المقولات الدينية التي استخدمت أحياناً في تبرير الاستبداد والقمع كمقولة القدر، لم يزعم الحكام الأمويون أن وظيفة الدولة هي حراسة الدين، كما سيفعل العباسيون الذين وصلوا إلى السلطة حاملين دعاوى إصلاح دينية. ونفهم ذلك في ضوء الطور العقلي

---

(91) Schacht, Origins, 58.

السياسي الذي نشأت فيه الدولة الأموية وخلفيته الجاهلية ذات الطابع القبلي؛ فقد نشأت في سياق صراعي كان لا يزال ينتمي إلى الثقافة السياسية القديمة، أعني الثقافة السابقة على تجذر الدين الجديد وطغيانه على الروح الاجتماعي. وفي واقع الأمر كانت الفترة التي استغرقها الحكم الأموي هي فترة التكوّن التي احتاجها الدين الجديد كي يتجذر في الأرض ويتحول إلى ثقافة. في الثقافة السياسية القديمة يبرز المعنى الطبيعي الفج للدولة، كسلطة ملك تُفْرَض بالقوة، وتُنسَب إلى المؤسس ومحيطه العشائري. وقد صرح معاوية في أكثر من موضع بأنه وصل إلى الحكم بالقوة وعلى كراهة من الناس، واستخدم في الإشارة إلى الدولة لفظ الملك ونسبه إلى بني عبد مناف[92]. وهو المعنى الذي فرض ذاته على مفهوم الدولة طوال تاريخ الإسلام السياسي، رغم مجاورة الدين لها وحضوره العميق على مستوى المجتمع، وتأسيسياً عليه بنى ابن خلدون نظريته في «العصبية» كأساس للدولة حتى ولو كانت ناشئة بسبب الدين.

ولكن ذلك لا يعني التقليل من أهمية التحول الأموي كعامل مؤثر في تصعيد وتشكيل عمليتي الفقه والحديث المتداخلتين. فاعلية هذا التحول ـ الكلّيّة والواسعة ـ تكمن إجمالاً في الممارسات السياسية، القمعية غالباً، التي أسهمت في تكريس الافتراق السياسي وتحويله إلى مذهبية دينية[93]، مما كان

---

(92) مارست الدولة الأموية استبداداً قمعياً واضحاً، ولكنه كان استبداداً فجاً طبيعياً، لا يتأسس نظرياً على فكرة إلزامية الشريعة، بل يرتد بشكل مباشر إلى غريزة التسلط وخشونة المحيط القبلي. وهذا واضح في تصريح معاوية «والله ما وليتها بمحبة علمتها منكم ولا مسرة بولايتي، ولكني جالدتكم بسيفي هذا مجالدةً» انظر ابن عبد ربه، **العقد الفريد**، ج 4، ص 170. وفي تهديد عبد الملك بن مروان «والله لا يأمرني أحد بتقوى الله بعد مقامي هذا إلا ضربت عنقه» ص 178، وفي أمر سليمان «أجمع الناس، ومرهم بالبيعة، فمن أبى أضرب عنقه»، انظر السيوطي، **تاريخ الخلفاء**، ص 258 وانظر المزيد من هذه النصوص في **الإمامة والسياسة**، ج 1، ص 177، 179، وابن كثير، **البداية والنهاية**، ج 8، ص 131.

(93) راجع النقاش الموسع حول دور العامل الأموي في توليد التشيع وتحويله من نزوع وجداني إلى حركة سياسية عملية، في **نقد النظرية السياسية**، ص 241 ـ 247. وفي توليد الاعتزال النظري، في **نقد العقل الفقهي**، الفصل الأول.

يعني تلقائياً توسيع دائرة الجدل النظري وتفتيق المقولات، وهو المناخ الذي اشتغلت وتكونت فيه ـ بالفعل ـ منظومة ـ أو منظومات الفقه الإسلامي؛ جانب كبير من هذا التكون كان جدلياً.

أهدف من هذا المنهج التفسيري الكليّ إلى وضع العملية «الفقه حديثية» في سياقها الطبيعي كفعل اجتماعي تاريخي. خلافاً للرؤية السلفية الرسمية التي تضفي على هذه العملية بعداً إطلاقياً يربط بينها وبين الوحي؛ فهي تفصل موضوعياً بين الحديث والفقه، فتقدم الحديث باعتباره وحياً موثق الإسناد إلى الله، وتقدم الفقه باعتباره مبنياً على الحديث وليس العكس. على مستوى الحديث نحن حيال عملية نقل للوحي من الرسول إلى الصحابة إلى التابعين إلى الأمة، وعلى مستوى الفقه نحن حيال عملية نقل للعلم من الرسول إلى الصحابة إلى التابعين إلى الأمة.

في هذه الرؤية السلفية اختزلت المسألة إلى إشكالية «توثيق» تدور حول صحة وعدم صحة الإسناد. ورغم كونها إشكالية حقيقية وشائكة، إلا أنها تحكمية، أي مفروضة بحكم نمط التعاطي السلفي، وتم تجاوزها من قبله بآليات جدلية وليست برهانية (تصعيد حجية خبر الواحد إلى مرتبة المصادرات المسلمة دينياً لا عقلياً، ما يعني تأسيس الدين على دين، أي الاحتجاج على صحة الشيء بذاته).

التزامن بين الفقه والحديث استغراقي: سَجَّلَ الفقه أسبقية نسبية مفهومة بحكم الاعتبارات العملية. وعندما انتهت عملية التحديث في أواخر القرن الثالث كان للفقه حضور ملموس على المستوى الموضوعي (تراكم كمي للأحكام)، وعلى مستوى السلطة (كمرجعية معنوية يستند إليها القضاء)، كما على مستوى التنظير لأدواته المنهجية (مبادىء الأصول المبنية أساساً على تصعيد حجية السنة/ الحديث وحجية الصحابة/ الإجماع. وهو تصعيد مذهبي، أي اختياري مقابل لخيارات تديّن أخرى، كتصعيد التشيّع لحجية أهل البيت وتهبيط الإباضية النسبي لحجية قول الصحابة). ولكن الفقه سيحتاج لاحقاً إلى قرن على الأقل كي يتبلور بخصائصه النهائية التي سينغلق عليها في أواخر القرن الرابع كمنظومة ثرية من الأحكام في تصانيف مؤلَّفة ومبوَّبة في نسق فني، مع تثبيت الإطار

المدرسي الذي انتهى حصرياً إلى المذاهب الأربعة المعروفة الحنفي والمالكي، والشافعي، ثم الحنبلي في وقت متأخر.

انبنت منظومة الفقه إجمالاً على الحديث. واستطاع الحديث أن يستوعب الحاجات التشريعية المتطورة للقرون الثلاثة الأولى[94]، الأمر الذي لم توفره مادة التشريع القرآنية المحدودة. والمعنى هنا هو أن ظهور الحديث بالشكل الذي ظهر عليه، كان يعبر عن تزايد الحاجات التشريعية، أي كان رد فعل يصدر من داخل الاجتماع. **في الاعتياد الطبيعي تنشأ قوانين في أي شكل عند أي اجتماع، ولكن حالة التديّن القصوى تفرض تديين القانون، وهو ما دفع إلى هذا الشكل بالذات (نصوص دينية منسوبة إلى الرسول).**

لا يعني ذلك أن الحديث كان اختراعاً محضاً، أو أنه كان مجرد «شكل» ديني لمادة دنيوية خالصة، بل يعني أن التحديث كان عملية «تديّن» تداخل فيها الاجتماعي بالديني، مع استصحاب مفهومنا عن الديني التشريعي من حيث هو في النهاية اجتماعي. ومؤدّى ذلك أن ثمة من الأحاديث ما تصح نسبته إلى الرسول، وأن مضمون هذه الأحاديث كان معروفاً ومستخدماً قبل تدوين الروايات من خلال كونه جزءاً من النظام العرفي الذي جرى عليه العمل. فعملية التحديث كانت في صميمها، عملية تفريغ لما جرى عليه العمل في شكل قوالب لغوية. ولأن ما جرى عليه العمل كان منظومة عرفية أوسع من أفعال الرسول (إذ اشتملت أيضاً على آثار الخلفاء والصحابة وسوابق القضاة، ومادة الأعراف العربية المتمددة من الحقبة الجاهلية، إضافة إلى مادة الواقع الجديدة التي شكل الاجتماع السياسي جانباً كبيراً منها) تضمنت مادة الحديث، بالضرورة، ما هو أوسع من أفعال الرسول، فدخل فيها ـ سواء بوعي أو بغير وعي ـ الكثير من أقوال الصحابة وفتاوى التابعين وأحكام القضاء، كما حضرت فيها ـ سواء بوعي أو بغير وعي أيضاً ـ مادة الأعراف العربية التي ترجع إلى زمن

---

(94) لم يواجه الحديث ـ المصبوب في قوالب لغوية تعود إلى زمن الرسول ـ إشكالية توافق على مستوى الموضوع والصياغة مع حاجات ولغة القرون الثلاثة، التي ظلت، رغم التطور، تصدر عن الهياكل الكلية (الاجتماعية ـ الاقتصادية ـ العقلية) ذاتها التي واكبت عصر الرسول. راجع الفقرة 2 من هذا الفصل: الدين والتطور الاجتماعي ـ التفاعل المتبادل.

الرسول، ومادة الاجتماع الجديدة التي استحدثها الصراع السياسي من ناحية والتمدد الجغرافي من ناحية ثانية.

كانت عملية جمع الحديث في تداخلها مع العملية الفقهية فعلاً مركباً تحركه الإرادة المضمرة للاجتماع الكليّ، بآلياتها الصريحة والضمنية. على مدى زمني متطاول، وقد كان الوضع بغير شك واحدة من هذه الآليات[95]. ورغم كونها آلية فاعلة ومؤثرة إلا أنها لا تمثل لُبّ المسألة، فحتى مع افتراض عدم الوضع يبقى لب المسألة هو خلق «نص» جديد انبنى عليه نمط من أنماط التديّن **هو التديّن «السني». وهو ـ مثل التديّن الشيعي، والتديّن الكاثوليكي، والتديّن الأرثوذكسي، وغيرها ـ لا يُقدَّم من قبل أصحابه على أنه نمط تديّن، أي** باعتباره خياراً اجتماعياً لنسق من أنساق ممارسة الدين، بل باعتباره الدين مطلقاً وحصراً[96].

---

(95) لا تنكر السلفية السنية حقيقة وضع الأحاديث، وتقر إجمالاً بأن الروايات المقبولة ضمن كتب الحديث المعتمدة، والتي يدور عددها حول رقم خمسة آلاف، هي خلاصة منتقاة من مادة حديثية تقدر بمئات الآلاف من الروايات، قد تزيد على خمسمائة ألف حديث، وتفاخر السلفية السنية بالآليات التي وضعت «لاحقاً» لتقنين عملية الانتقاء تحت اسم علم الحديث، واعتبرتها كافية لحسم أي نقاش حول صحة النتائج التي انتهت إليها. الخطير هنا هو أن عملية الانتقاء تلك اعتبرت نهائية ومقدسة في حد ذاتها، بحيث يعد النقاش حولها جدالاً في أصل الدين، لا حول نمط تدين.

(96) قارن بعض الرؤى المخالفة أو المتقاطعة مع هذا التحليل في:

Schacht, Origins, Introduction, P. Crone, Two Legal Problems Bearing on the Early History of the Quran, Jerusalem Studies in Arabic and Islam, 18, 1994, pp. 1 - 37.. J. Wansbrough, The Sectarian Milieu, Oxford University Press, 1978. Quranic Studies, Oxford University Press, 1977.. J. Burton, The Collection of the Quran, Cambridge University Press, 1977.. J. Brockopp, Early Maliki Law: Ibn Abd Al Hakam and his Major Compendium of Jurisprudence, Brill, Leiden, 2000. وفي وائل حلاق، **نشأة الفقه الإسلامي وتطوره**، الترجمة العربية، المدار الإسلامي، 2007.

قدم حلاق حول تطور الفقه الإسلامي دراسة تستحق المناقشة، ومع ذلك فقد تضمنت مماحكات ذات نزعة دفاعية مبيتة وموجهة إلى الدراسات الاستشراقية. فخلفيته المنهجية لا تبدو بعيدة عن الخلفية التي تصدر عنها هذه الدراسات، كما أنه يعود إلى الالتقاء معها =

د ـ المرحلة العباسية: نضوج الفقه والحديث

لم يؤدِ التحول العباسي إلى إلغاء الاستبداد العائلي الذي أنشأته الدولة الأموية، ولكنه أدى إلى تعديل جوهري في طبيعة الاستبداد، الذي صار يتأسس بشكل صريح على مبررات دينية. ولدت الدولة العباسية أساساً من رحم جماعة عائلية مارست نشاطاً سرياً منظماً، ورفعت شعار الإصلاح الديني في مواجهة السياسات الأموية ذات الطابع «الدنيوي». وبتأثير العوامل الفارسية ظهرت فكرة «الدولة حارسة الدين» المنقولة من التراث الزرادشتي الساساني.

= غالباً من حيث النتائج الموضوعية. تجادل حلاق مع شاخت حول أسبقية ما يسميه «التشريع الديني الإسلامي» على الحديث. فبحسب حلاق شهد القرن الأول نشاطاً تشريعياً، استند إلى القرآن ومادة السنن التي اعتبرها المسلمون دينية، وبالآتي كان التشريع دينياً قبل ظهور الحديث. يعني بذلك أن الحديث لم يكن اختراعاً قصد منه إضفاء الصفة الدينية على الأعراف الاجتماعية أو أسلمة المنابع الدنيوية التي يسميها شاخت «ممارسات الأمويين الإدارية». وهي تبدو لي مجادلة مفتعلة؛ فشاخت لا ينكر وجود نوع من التشريع الديني خلال القرن الأول (انظر Origins, 58, 59)، ولكنه يربط بين تبلور الفقه في صيغته الفنية المتطورة وبين تكاثر الحديث وتصنيفه بشكل منظم. وهذا صحيح وواضح من تصفح المنظومة الفقهية التي تقوم في غالبها على مادة حديثية. كما أن شاخت لا ينكر وجود مادة دينية في منظومة السنن التي جرى عليها العمل في القرن الأول من خلال مبادىء القرآن وسيرة الرسول وفتاوى الصحابة. ولكن هذه المنظومة كانت تتضمن منابع أخرى غير دينية، وقد تم أسلمتها من خلال الحديث. وهذا صحيح وفقاً لحلاق ذاته، فـ«لم تكن السنة النبوية خلال نصف القرن الذي تلا وفاة الرسول ﷺ سوى نوع واحد من عدة أنواع من السنن التي شكلت مصدراً تشريعياً معتمداً لدى القضاة» (ص 93)، ووفقاً لحلاق أيضاً «لا يمكن إنكار أن الكثير من الأحاديث غير صحيحة وتمثل وضعاً وإضافات هامة إلى سيرة الرسول وسننه كما عرفها المسلمون الأوائل» (ص 153) ويدرك حلاق أن الوضع يعني بالضرورة تسرب المواضعات الاجتماعية إلى البنية الدينية في شكل نصي.

أراد حلاق أن يثبت أسبقية للفقه، وهذا صحيح إذا كان المقصود هو الفقه في صورته الأولية. ولكنه أراد في الوقت ذاته بسبب الغرض الدفاعي، أن يثبت أسبقية المادة الدينية التي سيتضمنها الحديث، كي لا يكون الحديث اختلاقاً محضاً أو قلباً فقهياً كاملاً. في حين أراد شاخت أن يبرز أهمية الحديث بالنسبة للفقه، وهذا صحيح إذا كان المقصود هو الفقه في صيغته النهائية.

حلاق ـ كما شاخت والدراسات الحديثة عموماً ـ لم يتوقف ملياً أمام ظاهرة «التداخل» التي انتجت من وجهة نظري تبلوراً متزامناً للفقه والحديث معاً.

وساهم ذلك في تزايد النزعة الدينية، وتكريس الدمج ليس فقط بين الدين والدولة، بل أيضاً بين المجتمع والدولة تحت مظلة الدين[97]، التي صارت تغطي أكبر مساحة من الفضاء الاجتماعي، وفي هذا السياق تكونت ثقافة «التديين الكامل» التي تعكس حالة التديّن القصوى للاجتماع. وكما لاحظ أحمد أمين في ضحى الإسلام صار «نظام الري، ونظام الضرائب، وحفر الترع، وجباية الأموال، ونظام الدواوين، مسائل دينية يؤلف فيها أبو يوسف كتابه الخراج، ويُستفتى فيها الفقهاء ويجتهدون فيها اجتهاداً دينياً»[98].

شهدت المرحلة العباسية، خلال القرون الثلاثة الآتية، ذروة التنصيص والفقه معاً؛ اكتسب الحديث سلطته الكاملة كحجية مرجعية مرادفة لمعنى السنة، وتبلور الفقه في صيغته النهائية ذات الخصائص المعروفة:

- لائحة تشريعية واسعة (مجموعات متنوعة من الأحكام في فروع المعاملات والعبادات).

- سلطة معنوية شبيهة بسلطة النص (صارت تتزايد بشكل متصاعد).

- خلفية نظرية داعمة تمثل المبادىء المنهجية للتشريع (أصول الفقه المتناغمة مع أطر الكلام السنية).

---

(97) تاريخياً، يعني دمج المجتمع بالدولة ذوبان المجتمع في سطوة الدولة، أي غياب فكرة المجتمع كجسم سياسي مقابل للسلطة. وفي مصطلحات «التنوير» الأوروبية أعتبر الفصل بين المجتمع والدولة ضرورياً لنفي الحكم الفردي المطلق، وتغول السلطة على حقوق الشعب، واعتُبرت الثورة الفرنسية نقطة التحول إلى الحداثة السياسية لكونها أدت بشكل واضح إلى الفصل بين المجتمع والدولة. في المقابل اعتبر هيجل أن في الفصل بين المجتمع والدولة تناقضاً يلزم رفعه بإعادة الدمج بينهما، أي بالعودة إلى المفهوم السابق على الحداثة. واعتبر ماركس أن هذا التناقض يرتفع تلقائياً عند زوال سببه، أي عندما تلغى الملكية الفردية، وتذوب الدولة في المجتمع، إذاً فبدلاً من ذوبان المجتمع في الدولة، ستذوب الدولة في المجتمع.

(98) **ضحى الإسلام**، ج 2، ص 124. صارت الدولة ضالعة بشكل مباشر في توجيه ثقافة التدين، وبالآتي في تكوين البنية الدينية، التي سيتم توريثها إلى الأجيال الآتية. الصيغة النهائية للمذهب السني المعروفة الآن، لا يمكن فهمها دون المرور على الدور الذي لعبته السياسات العباسية ـ من خلال الفعل وردت الفعل ـ في تكريس منهجية الحديث. كانت حركة المتوكل التي أدت إلى تثبيت رؤية الحديث النقلية، رد فعل على السياسات الاعتزالية المتطرفة للمأمون والمعتصم والواثق. راجع: **السلطة في الإسلام، العقل الفقهي**، الفصل الثاني.

ـ تبلور المذهبية كشكل نهائي توزعت عليه مجموعات الأحكام.

ما يعنيني الآن ليس التأريخ تفصيلياً لتطور العملية الفقه ـ حديثية، بل الوقوف إجمالاً أمام النتائج التي أسفرت عنها، والمتمثلة في تكون بنية قانونية دينية هائلة الحجم بالقياس إلى البنية الأولية التي انغلق عليها النص التأسيسي. المعنى المقصود إبرازه هنا هو الإمساك بالفارق بين البنيتين على المستويين الكمي والنوعي، لتأكيد حقيقة الحضور الطبيعي للاجتماع في التديّن فهذه الكتلة الزائدة على البنية الأصلية هي صناعة اجتماعية في معظمها، ومع ذلك فهي تغطي الجانب الأكبر من مساحة المنطوق الديني.

لقد حلَّ الفقه (كمنظومة أحكام موضوعية) محل قانون مكتوب وموحد، كان يمكن تصور صدوره عن الدولة، وحل الفقهاء (كهيئة معنوية افتراضية) محل مؤسسة تشريعية، كان يمكن تصور قيامها ضمن مؤسسات الدولة. لم تصدر الدولة الإسلامية على امتداد تاريخها وتعدد أنظمتها، قانوناً مكتوباً موحداً. ولم تُناقش هذه الفكرة على المستوى الفقهي أو الأصولي أو الكلامي، رغم أنها أثيرت بشكل سريع على المستوى السياسي من قبل أطراف متأثرة بالثقافة الفارسية الأعمق اتصالاً بفكرة الدولة؛ اقترح ابن المقفع على المنصور إصدار تشريع عام يلتزم به القضاة في جميع الأنحاء، ولكن الدولة لم تقدم على هذه الخطوة[99]. وتشير بعض الروايات إلى أن المنصور عرض على مالك تعميم الموطأ كقانون عام للدولة، فإما أن العرض لم يكن جاداً لأن هذا القرار ـ كما يُفتَرَض ـ يدخل في صلاحيات الدولة، وإما أن الرواية مختلقة في سياق التضخيم من أهمية الموطأ، وهي مسلكية مذهبية معروفة. ولكن الرواية، في جميع الأحوال، تعطينا فكرة واضحة عن طبيعة الموطأ ككتاب حديثي فقهي، يمثل نموذجاً مثالياً لعملية التداخل بين الفقه والحديث في أواخر القرن الثاني. لا أستدل على ذلك من مادة الكتاب التي تجمع بين الأحاديث والأراء الفقهية فحسب، بل أيضاً من طريقة جمع الكتاب، وطريقة معالجة المادة: فقد ظل الكتاب مفتوحاً قيد التأليف طوال حياة مالك، أي تم جمعه على مدى زمني متراخٍ وصل في بعض الروايات إلى أربعين سنة، ظل مالك خلالها يضيف

---

(99) انظر ابن المقفع، **رسالة الصحابة**.

أحاديث ويحذف أحاديث، فبحسب الزرقاني «جمع مالك في الموطأ أربعة آلاف حديث أو أكثر، مات وهي ألف ونيف، يخلصها عاماً عاماً بقدر ما يرى أنه أصلح للمسلمين وأمثل في الدين»[100]. نحن حيال عملية تأليف مركبة تمارس التحديث والفقه في سياق غائي واحد، ويقدم الزرقاني في تعليلها تفسيراً «اجتماعياً» صريحاً يشير إلى تغير المصالح بتغير الزمن على المدى القصير، فالأحاديث تدخل إلى الكتاب وتخرج منه لأسباب تتعلق بما هو «أصلح للمسلمين، وأمثل للدين» من وجهة نظر المؤلف. ورغم كثرة الأحاديث يبدو الغرض الفقهي غالباً على الكتاب فهو منظَّم حسب الترتيب الفقهي الذي سيصير تقليدياً ويبدأ بباب «الطهارة» ثم باب «الصلاة» ثم باب «الصيام»، وهو يبدأ ـ كقاعدة عامة ـ بالأحاديث ثم يعقِّب عليها بالشروح والأحكام ويبدأ أحياناً بالأحكام ويدلل عليها بالنصوص، أو بعمل أهل المدينة «الأمر الذي لا اختلاف فيه عندنا» أو بالرأي المباشر والقياس[101]. وتوحي طريقة التعاطي مع الروايات بتأخر الغرض التوثيقي أمام الغرض الفقهي فكثير من هذه الروايات مرسل أو منقطع أو مجرد بلاغات.

لماذا لم تتجه الدولة إلى إصدار قانون عام مكتوب؟ ولماذا لم تحضر هذه الفكرة على أي مستوى نظري في الفقه أو الأصول أو الكلام أو حتى في الأدب السلطاني؟ هل ترجع المسألة إلى تضخم الفقه وقيامه بدور القانون، أم أن لها جذوراً أعمق بدليل أن الدولة لم تقدم على هذه الخطوة طوال المدة السابقة على تبلور الفقه، رغم اهتمامها في الوقت ذاته بتنظيم القضاء وتطويره؟

---

(100) شرح الزرقاني على الموطأ 8/1. ويفسر ذلك تعدد واختلاف نسخ الموطأ المنقولة سماعاً عن مالك في أزمان مختلفة، سواء في عدد الأحاديث، أو ترتيب الأبواب، وأحياناً في الآراء. قارن رواية يحيى بن يحيى الليثي التي شرحها الزرقاني برواية محمد بن الحسن الشيباني التي تتضمن بعض الإضافات من فقه الأخير.

(101) كنموذج لاستخدام القياس، لا يعاقب مالك على الشروع في السرقة بالقطع «والأمر عندنا في السارق يوجد في البيت قد جمع المتاع ولم يخرج به أنه ليس عليه قطع، وإنما مثل ذلك كمثل رجل وضع بين يديه خمراً ليشربها فلم يفعل، فليس عليه حد»، و«سئل مالك عن الحائض تطهر فلا تجد ماء. هل تتيمم؟ قال نعم فإنها مثل الجنب، إذا لم يجد ماء تيمم». انظر: **شرح الزرقاني على الموطأ**، باب الطهارة، ج 1.

ناقشت سابقاً كيف يرتبط حضور القانون بوجود حد أدنى من الاجتماع المنظم، وكيف أن الدولة هي شكل متطور من أشكال التنظيم الاجتماعي، ومن ثم فالارتباط ضروري بين وجود الدولة ووجود القانون، ولكن التشريع المكتوب لا يستغرق صور القانون الذي تتعدد أشكاله العرفية ذات القوام الشفهي. ومع ذلك فالتشريع المكتوب يظل الشكل القانوني الأكثر ارتباطاً باجتماع الدولة، وهو ارتباط قديم لم يبدأ مع عصور الحداثة السياسية، ويمكن قراءته في تراث الدول الآشورية، والبابلية، والمصرية، والرومانية، والفارسية، وهي دول عرفت أنماطاً من التديّن.

لكي نفهم طريقة التعاطي التشريعي للدولة الإسلامية علينا أن نستحضر السياق الاجتماعي الديني الذي نشأت فيه، فهي أولاً: ولدت من رحم اجتماع سياسي قبلي لم يعاين من قبل فكرة الدولة، ويقوم على نظام قانوني عرفي. وإلى وقت طويل لاحق ظلت ظروف النشأة تطبع تكوين الدولة وأداءها القانوني، فظل هذا الأداء عرفياً وشفوياً في غالبه، رغم وجود النص القرآني بأحكامه الفرعية المحدودة. واستمر ذلك حتى تبلور الحديث والفقه، فبدأت مساحة العرف داخل النظام القانوني في التناقص، وحلت محله منظومة النصوص والآراء الفقهية. ورغم كونها منظومة مدونة إلا أن التعاطي معها ظل شفوياً، بسبب ضخامة حجمها وتنوعها الشديد.

وهي ثانياً: ولدت في سياق ديني، أي بسبب الدين. وأخذ اندماجها مع الدين مساراً تصاعدياً بحيث صارت منظومة النصوص تمثل في حد ذاتها قانون الدولة المكتوب. ولكن السؤال عن قانون الدولة يظل حاضراً، لأن منظومة النصوص والفقه لم تقدم، في الواقع، قانوناً واحداً واضح الحدود، بل مجموعات متنوعة، وأحياناً متضاربة من الأحكام والآراء المذهبية.

سيعيدنا ذلك إلى النموذج التاريخي الأول في التديّن التوحيدي، الذي تماهت فيه فكرة الدولة مع فكرة الشريعة أو القانون: التديّن العبري القديم، الذي مثَّل على الدوام قدوة في العقل الديني، يشترك مع التديّن الإسلامي في خاصية أساسية هي التداخل المبكر بين الدين والدولة. بعبارة أخرى: في كليهما نشأت الدولة بسبب الدين وفي أحضانه (رغم تأخر ذلك نسبياً في الحالة

الإسلامية). وهذه الحقيقة لا تظهر بالوضوح اللازم في حق الحالة الإسلامية عند مقارنتها بالحالة المسيحية، التي نشأت في ظروف سياسية واجتماعية مختلفة تتمثل في وجود دولة علمانية قوية هي الدولة الرومانية. وهي الظروف التي فرضت على المسيحية قبول الفكرة العلمانية في البداية، الأمر الذي سيتغير لاحقاً، بعد تبلور الكنيسة وتزايد نفوذها، إلى حالة اندماج من نوع جديد مع الدولة، مما يشير إلى نزوع طبيعي في غريزة التديّن. وفي الفكر الإسلامي المعاصر، حيث يتزايد الاتجاه لتبرئة الدولة من «تهمة» الثيوقراطية، ينحصر النقاش عادة في المقارنة بين الإسلام والمسيحية، بينما تغيب المقارنة عادة بين الإسلام والتراث اليهودي.

يعتبر شرّاح العهد القديم، سواء من اليهود أو المسيحيين، أن الشعب العبري توفر على دولة منذ اللحظة الأولى التي تلقى فيها موسى ألواح الشريعة، حيث بدأ التعاقد أو الميثاق بين الشعب والله، فالدولة حاضرة منذ البداية في الدين الذي هو في جوهره شريعة أو قانون. يشرح اسبينوزا هذا المعنى بطريقته على النحو الآتي: «لم يكن العبرانيون بعد خروجهم من مصر ملتزمين بأي تشريع لأمة أخرى. وكان من حقهم أن يضعوا قواعد جديدة، ويحتلوا ما يشاؤون من الأراضي. ذلك لأنهم بعد تحررهم من اضطهاد المصريين الذي لا يطاق، لم يعودوا مرتبطين بأي عقد مع أي سلطة بشرية، واستعادوا حقهم الطبيعي على كل ما كان في نطاق قدرتهم، وكان في استطاعة كل فرد منهم أن يتساءل من جديد عما إذا كان يود الاحتفاظ بهذا الحق أو التخلي عنه وتفويضه إلى شخص آخر. واتباعاً لنصائح موسى الذي كان لديهم أعظم قدر من الثقة فيه، قرروا الخروج من هذه الحالة الطبيعية التي وجدوا أنفسهم فيها وتفويض كل حقهم إلى الله وحده، لا إلى أي سلطة بشرية. وهكذا فإنهم، بدون تردد، وبصوت واحد، وعدوا الله بأن ينفذوا أوامره، وبألا يعترفوا منذ ذلك الحين بأي قانون إلا ما يقرره الله ذاته بوحي نبوي. هذا الوعد، أو هذا التحويل للحق إلى الله، قد تم على نفس النحو الذي ذكرنا من قبل أنه يحدث في حالة المجتمع العادي، عندما يقرر الناس التخلي عن حقهم الطبيعي. فقد تخلى العبرانيون عن حقهم الطبيعي وفوضوه إلى الله (انظر الخروج 24: 7) وذلك بعهد صريح وقسم أعطوهما بكامل حريتهم من دون أن يكونوا قد خضعوا لقوة قاهرة أو للخوف

من وعيد. ومن ناحية أخرى فإن الله، لكي يضمن العهد ويجعله راسخاً آمناً من كل خداع، لم يبرم معهم شيئاً إلا بعد أن شرعوا بهذه القدرة العجيبة التي أمكن بفضلها وحدها تحقيق الخلاص لهم في الماضي وفي المستقبل (انظر الخروج 19 : 4 ـ 5). وإذن فاعتقاد العبرانيين بأنهم دائماً يحتاجون في بقائهم إلى عناية القدرة الإلهية، هو الذي جعلهم يفوضون الله كل قدرتهم الطبيعية على البقاء، التي ربما كانوا يعتقدون قبل هذا التفويض أنهم هم الذين يملكونها، وبالتالي فوضوا له جميع حقوقهم.

ومنذ ذلك الحين أصبحت سلطة الحاكم عند العبرانيين لله وحده، وأصبحت الدولة التي قامت على هذا النحو هي وحدها التي تستحق، بفضل هذا العهد، اسم مملكة الله، كما أصبح الله يسمى بحق ملك العبرانيين، وبالتالي كان أعداء هذه الدولة أعداء الله، كما أن من أراد من المواطنين اغتصاب السلطة، أصبح مداناً بجريمة الطعن في سلطة الله العلية، وأخيراً أصبح تشريع الدولة هو مجموع قوانين الله وأوامره في هذه الدولة. إذاً كان القانون المدني والدين، الذي يتلخص كما رأينا في طاعة الله، شيئاً واحداً. وبعبارة أخرى: لم تكن عقائد الدين تعاليم بل مجموعة من القوانين والأوامر، وكانت التقوى تعد عدالة، والفسوق جرماً وإثماً، فمن ترك دينه لا يعد مواطناً، ومن ضحّى بحياته في سبيل الدين يكون شهيداً للوطن. فلم يكن هناك أي فرق بين القانون المدني والدين، ولذلك أمكن تسمية دولة العبرانيين تيوقراطية»[102].

طبق اسبينوزا نظرية العقد الاجتماعي على اليهودية، فهي ليست مجرد دين، بل أيضاً دولة، نشأت عن اتفاق بين الشعب العبري وبين الله، كما تنشأ الدولة الاعتيادية عن اتفاق ضمني بين الشعب والحاكم أو السلطة العليا[103].

---

(102) انظر اسبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، ص 398، 399.

(103) تتأسس الدولة عند اسبينوزا على عقد افتراضي بين طرفين؛ الأول: هو الناس أو الجماعة أو الشعب، والثاني: هو الحاكم أو الأمير أو السلطة العليا أياً كانت فردية أو جماعية. هذا العقد مسبوق باتفاق افتراضي آخر بين الأفراد على تكوين تحالف أو كيان جمعي هو الشعب يقوم على وعد من قبل الأفراد باحترام وتغليب المصلحة العامة. بموجب العقد يتخلى الناس عن حقوقهم الطبيعية، التي تكفل لكل منهم حرية مطلقة لا تحدها إلا حدود القدرة، ويفوضونها إلى ممثل =

الفارق هنا هو أن العقد في الحالة اليهودية ليس ضمنياً، بل تم صريحاً وبشكل مباشر بين موسى كممثل للشعب والله، وتم توثيقه بالوحي «وأخذ كتاب العهد فتلا على مسامع الشعب، فقالوا كل ما تكلم الرب به نفعله ونأتمر به (الخروج 24: 7). . فقد رأيتم ما صنعت بالمصريين وكيف حملتكم على أجنحة النسور وأتيت بكم إليّ. والآن إن امتثلتم أوامري وحفظتم عهدي فإنكم تكونون لي خاصة من جميع الشعوب، لأن جميع الأرض لي (الخروج، 19: 4، 5)»[104] كان القانون منذ اللحظة الأولى حاضراً في صميم العقد، وهو سبب الدولة.

في الحالة الإسلامية لم يسجل القانون حضوراً مبكراً فلم تحضر الدولة، أو لم تسجل الدولة حضوراً مبكراً فلم يحضر القانون. ناقشت سابقاً كيف خلت المرحلة المكية من أي نصوص ذات مضمون تشريعي، وخلت في الوقت ذاته من أي إشارات أو وعود بالدولة، وكيف بدت، لذلك «دينية» خالصة، أو دينية بالمعنى الضيق. وناقشت أيضاً كيف أخذت هذه الوضعية في التغير تدريجياً في العهد المدني، حيث بدأت النصوص التشريعية تظهر ثم تتزايد بالتزامن مع تصاعد النشاط السياسي والاتجاه نحو الدولة. وفي غضون ذلك لاحظنا بروز التوراة كمثير تشريعي يكمن خلف كثير من الأحكام (وفي الخلفية الكلّيّة)، ويظهر في أشكال من الجدل والمقارنة، غالباً بالاتفاق، وأحياناً بالمخالفة (راجع مبحث التشريعات من الفصل السابق).

= الشعب أو السلطة العليا. الغرض من العقد هو تحقيق المصلحة العامة باعتبارها الضامن الوحيد لتحقيق المصالح الفردية (ترك الفرد حريته وخرج من حالة الطبيعة تجنباً لشر أكبر وطلباً لخير أكبر). الطرف الأول هو المجتمع الذي فوض حقوقه الطبيعية، والطرف الثاني هو الدولة التي تمتلك سلطة مطلقة لا تحدها أيضاً إلا الحدود الطبيعية المتمثلة في قدرة الشعب على الدفاع عن حقوقه، فطبيعة الشعب تدفعه إلى الحفاظ على وجوده، ومن ثم إلى إزاحة الحاكم عن السلطة إذا نقض العقد وتحول إلى طاغية. في صميم الدولة تكمن فكرة السلطة أي الطاعة أو القانون. انظر **رسالة في اللاهوت والسياسة**، الفصل السادس عشر مقومات الدولة، حق الفرد الطبيعي والمدني، حق الحاكم.

(104) في التثنية، 5: 1 ـ 4 «واستدعى موسى جميع إسرائيل وقال لهم إسمع يا إسرائيل الرسوم والأحكام التي أتلوها على مسامعكم اليوم وتعلموها واحرصوا أن تعملوا بها. إن الرب إلهنا قد بت معنا عهداً في حوريب. لا مع آبائنا قطع ذلك العهد، بل معنا نحن الذين ههنا اليوم كلنا أحياء. وجهاً لوجه كلمكم الرب في الجبل من وسط النار».

لاحقاً، وبعد تبلور الدولة، سيتجه التنظير الإسلامي تدريجياً ـ وهذا متوقع بنمطية التفكير الديني ـ إلى الالتقاء بالتأصيل اليهودي للشريعة باعتبارها اختصاصاً إلهياً مطلقاً، وإلى الكتاب باعتباره القانون. وتماماً، كما في الحالة اليهودية، سيتحول «الفقه» إلى حجية قانونية مزاحمة للنص ووصية عليه[105].

---

(105) تفصيلياً، يصعب إغفال التشابه بين الفقهين اليهودي والإسلامي على مستوى التبويب ومنهج التعاطي مع الفروع. وهو تشابه يكشف عن وحدة العقل الديني وهمومه الاجتماعية، أكثر مما يشير إلى عملية تأثر أو نقل مباشر، خصوصاً في المراحل المبكرة من تكون المنظومة الفقهية. ومع ذلك فتشابه الآليات الفنية وأساليب المعالجة الذي يزداد وضوحاً في مدونات الفقه المتأخرة، هو مسألة تستحق المزيد من البحث تحت عنوان المؤثرات الأجنبية.

الفهرس

الفصل الثاني
النص في سياق التطور
تضخم البنية الدينية

يقدم الدين ذاته كحقيقة مطلقة قادمة من خارج الاجتماع، غير قابلة للتغيّر، في حين يشير تاريخ الأديان التوحيديّة إلى ارتباط وثيق بين الدين والاجتماع.

النموذج الأوضح هو التشريع الذي يدخل في صلب البنية الدينية. لكن هل يمكن للقانون الذي يعالج معطيات نسبيّة ومتغيّرة، أن يكون جزءاً من الدين كـ «حقيقة مطلقة»؟

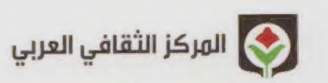
إن النص الديني «الصحيح» يتضمّن ما هو مطلق ثابت يمكن وصفه بأنه من «الدين في ذاته» وما هو اجتماعي قابل للتغيّر ولا يجوز إلحاقه بالدين في ذاته.

الإيمان بالله والأخلاق الكليّة، وحدهما، المطلق في الدين، أما التشريع فهو مرتبط بالتاريخ. وعلى امتداد هذا التاريخ تراكمت حول النص منظومات من الرؤى والمفاهيم والأحكام، مكوّنةً ثقافة دينية أوسع من منطوق البنية الدينية التي يحملها النص. وصارت مفردات من هذه الثقافة التي أفرزها التديّن جزءاً من «الدين في ذاته»، أعني البنية الدينية ذات الطبيعة المطلقة. ومن خلالها تسربت إلى الدين عقائد وتكاليف ذات أصول ودوافع سياسية واقتصادية، فضلاً عن نزوعات الغرائز البدائية التي تدفع إلى الكراهية والقتل. على مستوى الديانات الثلاث، وفي كثير من الحالات كان هذا التسرّب يتّخذ شكل النص، أي الوحي المنحول على الله، عمداً أو على سبيل الخلط الناجم عن تداخل المفاهيم.

هكذا أدّى التديّن إلى تضخيم الدين، إذ صار ما هو اجتماعي أكبر مما هو مطلق في منطوق البنية الدينية التي تعمّم على مكوناتها، تلقائيّاً، صفة القداسة المؤبّدة.

عبد الجواد ياسين

مفكر وقاض مصري، متخصص في الفكر الإسلامي، تتركز أعماله حول نقد الموروث الديني



الدار البيضاء: ص. ب. 4006 (سيدنا)
بيروت: ص. ب. 113/5158
markaz.casablanca@gmail.com
cca_casa_bey@yahoo.com




ISBN 978-9953-68-639-4
9 789953 686394